دكتور عاطف العراقى

المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد



سلسلة العقل والتجديد
الكتاب السادس

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد

تأليف

دكتور عاطف العراقي

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب – جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٩٨٤



دار المعارف

الطبعة الأولى : ١٩٨٠ م
الطبعة الثانية : ١٩٨٤ م

الناشر : دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل — القاهرة — ج . م . ع .

الاهـــداء

الى رائد الفلسفة الخلقية فى مصرنا المعاصرة ..

الى الأستاذ الذى تعد حياته تعبيرا عن اعتقاده بالقيم والمثل العليا ..

الى الدكتور توفيق الطويل ..

تقديرا لدوره فى اثراء الفكر الفلسفى الخلقى ..

أهدى هذا الكتاب ثمرة من ثمرات اغترابى وتوحدى داخل صومعتى الفلسفية معتزلا الحياة ، متأملا فى سعادة ، الموت ، والعدم ، والفناء ..

عاطف العراقى

شكر وتقــدير

يتوجه المؤلف بأعمق آيات الشكر والتقدير للدوائر الفلسفية والفكرية والعلمية فى بلاد العالم شرقا وغربا على ما تفضلت بتقديمه من مصــادر ومراجع قيمة كان لها عظيم النفع فى دراستنا عن منهج ابن رشد النقدى ومن هذه الدوائر ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربيــة ، ومعهــد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة وعلى رأسه الأب جورج قنواتى ، والمكتبة الأهلية بباريس ، والمعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية ، ومكتبة الأسكوريال بأسبانيا .

الرموز والاختصارات المستخدمة فى هذا الكتاب على النحو التالى :

ش أ = شرح أكبر

ش و = شرح وسيط

ش ص = شرح أصغر (تلخيصات) .

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

ط = طبعة

جـ = جزء

فهرس الكتاب

أولا : فهرس الموضوعات

ثانيا : فهرس الأشكال

تصدير عام

أولا : أبعاد المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد :

أنا مؤمن بالدور الكبير الذى يحتله ابن رشـــد فى تاريخ الفلسفة العربية • مـــدرك تمام الادراك أن الدارس لفكرنا الفلسفى العربى لن يكون بامكانه تخطى هذا الفيلسوف والتغافل عن فلسفته سواء فى جانبها النقدى أو جانبها الايجابى التركيبى •

واذا كنا منذ سنوات قد درسنا مذهب ابن رشد سواء فى مجال المعرفة أو الوجود أو الانسان أو الالهيات ، فاننا نود فى كتابنا هـــذا دراسة الجانب النقدى عند فيلسوفنا المغربى الأندلسى ابن رشـــد • وهذا يعد ايمانا من جانبنا بأن مذهب هذا الفيلسوف لايمكن فهمه فهما دقيقا ومتكاملا ، الا اذا ركزنا أساسا على دراسة منهجه النقدى •

ان هذا المنهج الذى سار عليه فيلسوفنا ابن رشـــد يعد دعامـــة رئيسية وأساسية من دعائم مذهبه الفلسفى ، بل قد لا نبعد عن الصواب اذا قلنا بأنه من أهم وأبرز دعائم مذهبه العقلى الذى تركه لنا •

نقول هذا ونحن نضع فى الاعتبار أن فيلسوفنا حين ينقد هـــذا الرأى أو ذاك من الآراء التى تعرض لها ، انما كان يضع نصب عينيه العقل ، والعقل دواما •

نقول بهذا ونحن نضع فى الاعتبار أيضا أن ابن رشد كان يتمتع بحس نقدى دقيق قد لا نجده عند الفلاسفة الذين سبقوه سواء عاشوا فى المشرق العربى ، أو وجدوا فى المغرب العربى •

نجد هذا واضحا فى نقده للمتكلمين ، وخاصة الأشاعرة • نجد هذا فى نقده أيضا لأراء أكثر من فيلسوف من الفلاسفة الذين سبقوه ، وخاصة ابن سينا فيلسوف المشرق الكبير • نجد هذا أيضا فى نقده لاتجاهات بأكملها رأى من جانبه أنها قد انحرفت عن نهر العقل ، رأى من جانبه أنها ابتعدت عن العقل الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر . العقل الذى على أساسه نميز بين الحيوان غير الناطق ، والحيوان الناطق . ومن هذه الاتجاهات التى ركز فيلسوفنا ابن رشد على نقدها . اتجاه أهل الظاهر من جهة ، والاتجاه الصوفى القلبى الوجدانى من جهة أخرى •

واذا كان ابن رشد قد انتقل الى دار الخلود (١) ، فانه قد ترك لنا العديد من المؤلفات والشروح التى ستبقى شاهدة على عمق فلسفته وخصب اتجاهه وثراء تفكيره •

غير مجد فى ملتى واعتقادى التغافل عن فلسفة ابن رشد (٢) سواء فى جانبها النقدى أو جانبها الايجابى التركيبى • هذا اذا أردنا أن نتقدم خطوة أو خطوات نحو تقديم تصور لقضية الاصالة والمعاصرة • اذا أردنا البحث عن جانب من الجوانب الوضاءة فى تراثنا الفلسفى ومن الواجب علينا معشر المفكرين أن نهتم ، ونهتم دواما بالدروس التى يمكن أن نستخلصها من مؤلفات هذا الفيلسوف وشروحه •

فنحن نتحدث اليوم عن العقل وعن المنهج العقلى وضرورة تمسكنا به قبل أن نخطو خطوة واحدة فى حياتنا المعاصرة على اختلاف زواياها وأبعادها ، وفى تفكيرنا • وما أجدرنا أن نرجع الى تراث مفكرينا نستلهم

---

(١) ولد عام ٥٢٠ هـ = ١١٢٦ م • وتوفي عام ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م وعلى وجه التحديد في العاشر من ديسمبر •

(٢) درسنا الجانب الايجابى التركيبى من مذهب فيلسوفنا ابن رشد في كتابنا « النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد » .

منه ما يفيدنا فى تلك الحياة التى نحياها سواء فى جوانبها النظرية أو أبعادها العملية •

ولايخالجنا شك فى أن أبرز المفكرين الذين دعوا الى الاعتماد على العقل واتخاذه أساسا ومنهجا حين البحث فى أى مشكلة من المشكلات الفكرية والفلسفية ، فيلسوفنا ابن رشد •

لقد أعلى كلمة العقل فوق كل كلمة وجعل أحكامه التى أصدرها فى المجالات التى بحث فيها ، أحكاما صادرة عن العقل . ومبتعدة بذلك — وكما سنرى — عن المجال الكلامى والمجال الصوفى ابتعادا تماما •

وابن رشد الفيلسوف المغربى والأندلسى يحتـل مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى عامة ، والفكر الاسلامى العربى على وجه الخصوص • وقد يكون من الصواب الى حد كبير جـدا أن نقول اننا لانجد فيلسوفا من فلاسفة العرب ، سـواء من عاش منهم فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا ، أو فى المغرب العربى ، كابن باجه وابن طفيل ، يحتل تلك المكانة التى يحتلها فيلسوفنا ابن رشد •

ولعل مما يدلل على تلك المكانة الكبيرة التى يحتلها ابن رشـد ، ذيوع فلسفته فى أوربا ، بحيث أن اسم ابن رشد ومذهبه يترددان بلا انقطاع عند كثير من المفكرين الـذين تأثروا بأبعاد منهجه وفلسفته ، سواء تمثل هذا التأثير فى موافقة الفيلسوف على رأى أو أكثر من آرائه الفلسفية ، أو تمثل فى القيام بالهجوم على هذا الرأى أوذاك من الآراء التى قال بها ابن رشد ، وهذا كله سواء الاتفاق تارة أو الهجـوم تارة أخرى ، يظهر فى حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة (٣) •

---

(٣) من البحوث التى كتبت مؤخرا والتى تبحث فى هذا الجانب ، بحث تقدمت به السيدة زينب الخضيرى للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من كلية الآداب — جامعة القاهرة . وقد حللت الباحثة مدى تأثير ابن رشد فى مفكرى الغرب .

وقد تكون تلك المكانة الكبيرة راجعة الى حد كبير الى أن ابن رشد كان صاحب أصرح اتجـاه عقلى فى فكرنا الفلسفى العربى ، وكانت فلسفته تعبيرا عن انتصار العقل فى الفلسفة العربية •

ولعل مما يدلنا على ذلك تمام الدلالة ، أن المحاور الرئيسية لفلسفة هذا الفيلسوف تتمثل أولا فى رفع طريق البرهان على غيره من الطرق الأخرى كالطريق الجدلى والطريق الخطابى الاقناعى •

وتتمثل **ثانيا** فى نقد الطريق الصوفى ، اذ أن التصوف خاص بجماعة دون أخرى ، أى أنه طريقة فردية ذاتية وجدانية ، فى حين أن ابن رشد يريد الأسس **الشاملة** والمبادىء **العامة** الواضحة التى يسير على هديها العقل فى اصداره الأحكام على الأشياء والنظر فى الموجودات • انـه يريد الطريق الشامل المشترك : طريق العقل ، الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر •

وتتمثل **ثالثا** فى فتح الطريق أمـام الفلسفة والتفلسف ، ولذلك أصبح ابن رشـد صاحب الطريق المفتوح • وهذا مادفعه الى نقـد الغزالى ـ كمـا سنرى ـ والذى هاجم الفلسفة والفلاسفة • اذ أن الغزالى حينما أصبح صوفيا أصبح عدوا للفلسفة الى أقصى درجـة ، بالاضافة الى أن اتجاه الغزالى الأشعرى قد أدى به الى نقد الاتجاهات العقلية التى تستند اليها الفلسفة أساسا •

وتتمثل **رابعا** فى نقد الطريق الجدلى الكلامى ، وهذا النقد ـ كما سنرى ـ صادر عن ايمانه بالبرهان • فعلماء الكـلام قد وقفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوزوا دائرة الجدل الى دائرة البرهان • ولهـذا يجب ـ فيما نرى ـ أن تلتمس الفلسفة العربية عند فلاسفة الاسلام لا عند المتكلمين •

فهؤلاء الفلاسفة قد اتجهو فى الأغلب الى دراسة قضايا الفلسفة دراسة عقلية ولم يقتصروا ـ كما فعل المتكلمون ـ على حصر موضوعاتها

فى دائرة التاويل والجدل . وخاصه من كان منهم من الأشاعرة ، بل ان الفلاسفه تجاوزوا هذه الدائرة الضيقه الى دائرة أكثر اتساعا وهى دائرة اليقين .

وبناء على ذلك فاننا نعتقد أن فلسفة هؤلاء الفلاسفة لا تمثل دوائر منفصلة منعزلة ، كما يذهب بعض الباحثين فى مجال الفكر الفلسفى الاسلامى ، بل الأولى أن نقول على العكس من ذلك ، أن أقوال المتكلمين هى التى تمثل هذه الحلقات والدوائر المنفصلة المنعزلة . ولهذا كان ابن رشد ، فيما نرى ، محقا فى وصفه لهم بأنهم أهل جدل ، والجدل أقل مرتبة من البرهان الذى يسعى اليه الفيلسوف .

واذا فهمنا هذا الوصف حق الفهم ودرسناه دراسة دقيقة ، فان ذلك سيتيح للدارسين العدول عن كثير من الافكار والآراء والاحكام التى قال بها بعض الباحثين بالنسبة للمتكلمين والاشاعرة منهم على وجه الخصوص .

هذه المحاور كلها ان دلتنا على شىء ، فانما تدلنا ــ كما أشرنا فى البداية ــ على أن فلسفة ابن رشد كانت مواكبة للعقل ، والعقل يواكبها .

واذا كنا قد أبرزنا فى البداية هذه المحاور ، فان سبب ذلك أن فهمها وتدبرها سيساعدنا على ادراك مغزى الاتجاه النقدى عند فيلسوفنا ابن رشد ، سواء بالنسبة للمتكلمين وخاصة الاشاعرة ، أو بالنسبة الغزالى ، أو نقده لابن سينا حين يقول بمقدمات جدلية ، وغير هؤلاء من فلاسفة ومفكرين ، بل اتجاهات بأكملها اهتم ابن رشد بنقدها وابراز ما فيها من أوجه صواب أو أوجه خطأ .

يحتل ابن رشد اذن مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى ، وتلك المكانة انما ترجع أساسا الى بروز الحس النقدى عند هذا الفيلسوف من جهة ، ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى ، حتى أن فلسفته تعد تعبيرا عن ثورة العقل وانتصاره ، ولهذا نقول عنه انه يعد فيلسوفا

العقل فى الاسلام ، لان آراءه كانت ابى جـد كبير ردا على الآراء التى ابتعدت عن العقل بصورة أو بأخرى وخاصـة آراء الغزالى فى المشرق العربى •

ونود أن نشير الى أننا اذا كنا نجد عند ابن رشد منهجا نقديا ، فان هذا ان دل على شىء ، فانما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفى ، اذ لا يخفى علينا أن المفكر اذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا ، فان هـذا الفكر الفلسفى لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعـة لآراء الآخرين • ان المفكر لو كان متابعا لآراء الاخرين مقلدا لهم ، فانه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف ، ولا يصح أن نقول انه يكتب فى مجال الفلسفة •

ومن هنا نجد النقد معبرا عن الحركة لا السكون ، معبرا عن التجديد لا التقليد ، معبرا عن الثورة لا الجمود •

كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدى والشكى يحتلون مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفة قديما ووسيطا وحديثا •

احتل تلك المكانة السوفسطائيون لحسهم النقدى الشكى • واحتلها أرسطو بنقده لأكثر الآراء والاتجاهات التى سبقته ابتداء من آراء فلاسفة المدرسه الأيونية حتى آراء أستاذه أفلاطون • واحتلها كانت Kant ، حتى أن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين ، الفلسفة قبـل كانت والفلسفة بعد كانت • واحتلها المعتزلة بموقفهم النقدى ، رغم أن هـذا الموقف من جانبهم كان محصـورا فى دائرة أضـيق نطاقا من الدائرة الفلسفية ، أى دائرة التأويل • كما احتلها الفيلسوف العربى ابن رشد ، اذ أنه نقد أكثر الاتجاهات التى سبقته كالاتجاهات الكلامية والصـوفية واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابى وابن سينا • ومن هنا نجد أن ابن رشد يقف على قمة الفلسفة العربية ، وبعده لا نجد فيلسوفا عربيا حتى أيامنا المعاصرة التى نحياها أى منذ ثمانية قرون على وجه التقريب •

ولا يعنى هذا القول ، أن هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يتميزون باتباع المنهج النقدى ، اذ أن ماذكرناه مجرد أمثلة على بروزا الحس النقدى عند فلاسفة يحتلون مكانة كبرى فى تاريخ الفكر الفلسفى ، لأن التفكير النقدى يعد فى الواقع قديما قدم الفلسفة ، بمعنى أننا اذا تساءلنا عن خصائص الفكر الفلسفى وما هى الشروط التى يجب أن تتوافر فى الفكر حتى يكون فكرا فلسفيا ، وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفا، فلابد ان نضع فى الاعتبار أن من الشروط أو الخصائص الهامة للفكر الفلسفى ، خاصية النقد • ومن هنا يكون للتفكير النقدى دلالته الفلسفية (٤) •

فاذا قلنا أن «أ» من أفراد البشر يعد فيلسوفا ، فان فكره لابد أن يكون مبتعدا عن دوائر التقليد والسكون والجمود وملتزما التزاما تاما بالتجديد والحركة والانطلاق ، والا كيف نفرق بين المعرفة العامية والمعرفة الفلسفية ان معرفة عامة الناس تجيىء عن التقليد الى أكبر حد ، أما المعرفة بين الفضيلة العادية أو العامية ، وبين الفضيلة الفلسفية • ان الفضيلة الفلسفية ، فلا تحمل فى طياتها متابعة للآخرين مهما بلغوا من الشهرة •

وما يقال عن المعرفة ، يقال عن السلوك ، ما يقال عن الجانب النظرى، يقال عن الجانب العملى التطبيقى • ولعل هذا ما دفع أفلاطون الى التفرقة بين الفضيلة العادية أو العامية ، وبين الفضيلة الفلسفية ان الفضيلة العادية تجيىء عن التقليد ، ان صاحبها لا يعد وكونه مقلدا فى سلوكه للآخرين تماما مثل النمل والنحل ، كل نملة تفعل فعلا كغيرها من النمل ، تسودها وتسيطر عليها وتتحكم فيها الغريزة • أما الفضيلة الفلسفية ، فتقوم على النقد ، تقوم على الذاتية ، تقوم على التفرد ، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعا أو مقلدا لسلوك غيره من أفراد البشر ، وذلك اذا أدرك أنهم ليسوا على صواب فى سلوكهم الذى يسلكونه •

---

(٤) من الظواهر التى يلاحظها الدارس جيدا عند أشباه الدارسين الذين يعملون في اشباه أقسام الفلسفة سواء منهم من غادرنا الى العالم الآخر او من لا يزال منهم على قيد الحياة ، غياب الجانب النقدى تماما في بحوثهم ومن هنا كانوا كجيوش البلاء دخلاء على الفلسفة • ومن مصائب الدهر أنهم يسخرون من كل اتجاه نقدى في اى مؤلف من المؤلفات لانهم عاشوا في ظلام التقليد والجهل •

ونود القول بأن ابن رشد حين اتبع منهجا نقديا ، فان مذهبه الفلسفى قد جاء معبرا عن فكرة صاحبه . لقد جاء فكره مختلفا عن فكر الآخرين ، اذ لا يخفى علينا أن أى ابداع فى مجال العلوم الانسانية لابد أن يقوم على الذاتية وعلى النقد وعلى التفكير الحر المستقل . وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تماما مع التقليد . ان المقلد يتلاشى فكره فى خضم فكر الآخرين لأنه لا يختلف فى فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره .

واذا كان ابن رشد قد اتبع منهجا نقديا خالف ما اتفق أو تواضع عليه غيره فان من الطبيعى ، أن تجد أفكاره معارضة وهجوما الى درجة كبيرة . ولعل هذا ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته ، وهجوم الكثيرين على آرائه بعد موته وحتى يومنا هذا . ولكن الخلود الفكرى كان له ، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه . فابن رشد خالد لمنهجه النقدى . ومن تسببوا فى نكبته أو الهجوم عليه دون أساس ، لا نسمع عنهم الا أسماء ، مجرد أسماء فى صحف الاهمال والنسيان ، صحف المواليد والوفيات .

ونود قبل أن نحلل أبعاد المنهج النقدى فى فلسفته ، والذى تمثل فى نقده لكثير من آراء المفكرين ولكثير من الاتجاهات ، أن نشير الى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه وهى تعد عوامل داخلية ، بالاضافة بطبيعة الحال الى العناصر الفلسفية التى تعد أهم وأبرز هذه العوامل ، وهى تعد عوامل أساسية استفادها من دراسته للفلسفة اليونانية بصفة عامة وفلسفة أرسطو ومنطقه على وجه الخصوص .

فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الاندلس (*) ، كما تولى منصب قاضى القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن أن كان قاضيا بأشبيليه .

ولا يخفى علينا أن التحكيم الذى يقوم به القاضى بين الخصمين قد

(*) ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة جزء ١ ص ٢٩٦

يكون مؤديا بصورة أو بأخرى الى تنمية الروح النقدية . هذه الروح التي ظهرت فى تحكيمه بين الاراء المختلفه والمتعارضة وترجيح رأى على رأى ، والكشف عن الاخطاء والتناقضات التي وجدها فى فكر السابقين عليه وما أكثرهم .

وما يقال عن القضاء ، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به . لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل فى مجال الفقه ومن أهمها كتابة القيم « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » .

ويقول ابن الآبار (٦) عن هذا الكتاب أن ابن رشد قد « أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجه فأفاد وأمتع به ولا يعلم فى فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقا » . وقد أصبح بذلك أوحد عصره فى علم الفقه والخلاف (٧) .

وما يهمنا فى هذا المجال ، هو القول بأن اتجاهه فى دراسة الفقه قد أفاده فى تكوين اتجاهه النقدى فى مجال الفلسفة سواء تمثلت فى قيامه بالتأليف أو تمثلت فى شروحه على كتب أرسطو ، اذ أن الدارس لكتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » يلاحظ حسا نقديا عند فيلسوفنا . انه لا يكتفى بمجرد رواية وترديد آراء غيره ، بل يمحص هذه الآراء وينقدها نقدا دقيقا . وقد عبر عن ذلك ابن فرحون (٨) ، حين قال : ان الدراية كانت أغلب عليه من الرواية ، أى أن النظر العقلى النقدى كان غالبا على هذا الفقيه حين كان يتحدث فى هذا المجال .

فابن رشد فى بداية كتابه هذا ، يبحث فى القياس الشرعى وينادى بالاجتهاد والتأويل . انه يعرف القياس ويبين وظيفته حين يقول : ان

---

(٦) المصدر السابق جزء ١ ص ٢٦٩

(٧) ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الاطباء جزء ٣ ص ١٢٢ ، وانظر ايضا كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٣ — ٤٤ (الطبعة الثانية) .

(٨) الديباج المذهب ص ٢٨٤

القياس الشرعي الحاق الحكم الواجب بشيء ما بالشرع ، بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما . ولذلك كان القياس الشرعى صنفين : قياس شبه وقياس علة (٩) .

والمقارن بين كتابه فى الفقه وكتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، يلاحظ تقاربا ، ان لم يكن تطابقا بين اتجاه ابن رشد فى كتابه فى مجال الفقه وكتابه فى مجال الفلسفة . بل انه فى بحثه فى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح ، وذلك فى كتابه « فصل المقال » يستفيد من دراسته لهذه الأحكام فى كتبه فى مجال الفقه .

ونقد ابن رشد للحشوية ــ كما سنرى ــ والذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالتأويل ويلغون دور العقل ، نقول ان :قد ابن رشد لهم فى كتابيه « فصل المقال » ، « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، كان متصلا بالمسائل التى بحث فيها فى كتابه « بداية المجتهد » .

هذا ان دلنا على شيء ، فانما يدلنا على أننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور للمنهج النقدى عند ابن رشد ، فلابد أن نضع فى الاعتبار بالاضافة الى العوامل الفلسفية اشتغاله بالقضاء ومنها دراساته الفقهية ، وخاصة اذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ الى القياس والاجتهاد والتأويل سواء فى المسائل الفقهية الخلافية أو فى الموضوعات والمشكلات الفلسفية التى بحث فيها سواء فى كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة .

نود أخيرا أن نشير الى أن ابن رشد اذا كان قد اختلف مع السابقين عليه حول الآراء التى توصلوا اليها أو حول المنهج الذى ساروا عليه ، فان هذا الاختلاف معهم سواء من جهة الآراء أو من جهة المنهج لم يمنع من تقديره هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها السابقون عليها اذا وجد أن هذه الآراء لا تتعارض مع ما التزم به من منهج ارتضاه لنفسه . دليل هذا أنه يتفق مع المعتزلة حول بعض الآراء التى قالوا بها كما يتفق مع

---

(٩) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ص ٤

ابن سينا حول بعض الآراء التي ذهب اليها . انه لم يعارض الآراء السابقة لمجرد المعارضة ، بل انه فى نفس الوقت الذى يعارض فيه هـذا الرأى أو ذاك من الآراء ، من الآراء التى قال بها السابقون عليه ، لا ينسى ما فى الآراء الاخرى من دقة وتكامل . وما فعله ابن رشد نجده بصورة أو بأخرى طوال تاريخ الفلسفة العربية . فكم نجـد تعارضـا بين بعض آراء أبى البركات البغدادى وآراء ابن سينا وفى نفس الوقت نجد اتفاقا حول آراء أخرى ، بمعنى أن معارضة أبى البركات البغدادى لبعض آراء ابن سينا لم تمنع من موافقته على بعض آراء ابن سينا . وكم نجد أيضا اختلافا فى الرأى بين آراء ابن سينا من جهة وآراء صدر الدين الشيرازى (١٠) من جهة أخرى ، ولكننا فى نفس الوقت نجد تأثرا واضحا من جانب صدر الدين الشيرازى بالفلسفة السينوية ، بمعنى أن الاختلاف حول بعض الآراء بين ابن سينا من جهة وصدر الدين الشيرازى من جهة أخرى ، لم يمنع الاخير من التأثر بل تأييد هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها ابن سينا .

ثانيا ـ موضوعات هذا الكتاب ومنهجنا فى معالجتها :

ينقسم هذا الكتاب الى ثمانية فصول ، يتضمن كل فصل مجموعة من العناصر .

موضوع الفصل الأول تحليل موقف ابن رشد النقدى تجاه الادلة التى قال بها المتكلمون كأدلة على وجود الله . وقد حللنا فى بداية هذا الفصل الاسس التى اعتمد عليها ابن رشد فى نقده لموقف المتكلمين .

ونود الاشارة الى أننا لم نقتصر فى التعرف على آراء المتكلمين ، على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقده لهم ، بل رجعنا الى أبرز الكتب التى

(١٠) من البحوث التى كتبت اخيرا عن صدر الدين الشيرازى ، بحث تقدمت به السيدة نبيلة زكرى مرقس للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة في موضوع « الالهيات عند صدر الدين الشيرازى » . وقد اهتمت الباحثة ببيان اوجه الاتفاق واوجه الاختلاف بين ابن سينا من جهة وصدر الدين الشيرازى من جهة اخرى .

شركها لنا المتكلمون وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره ابن رشد عنهم .

لقد بين لنا ابن رشد أن المتكلمين قالوا بدليلين على وجود الله . دليل أول وهو دليل الحدوث ودليل ثان هو دليل الممكن والواجب .

واذا كان ابن رشد قد نقد الدليلين ، فان هذا النقد من جانبه كان قائما على أسس محددة . انه اذا كان قد نقد دليل الحدوث ، فان هـذا كان متوقعا من جانبه ، اذ أنه يؤمن بقدم العالم ، أى قدم المـادة الاولى . وقد قدم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بقدم العالم . وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب اليه الغزالى فى تهافت الفلاسفة . ان الغزالى حين دراسته لمشكلة حدوث العـالم وقـدمه وقيامه بتفكير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم قد ذهب الى أهل الحق اذا كانوا على صواب فى الرأى حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله ، فان الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا الى القول بقدم العالم وفى نفس الوقت نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله ، اذ أن القول بالقدم يتعارض — فيما يرى الغزالى — مع محاولة التدليل على وجود الله .

ومن هنا نجد ابن رشد حريصا على نقد دليل المتكلمين الذى يقوم على القول بحدوث العالم . ونرى من جانبنا أن هذا النقد ينطبق على الغزالى أيضا ، اذ أن الغزالى قد اتفق مع الاشاعرة فى كثير من الآراء التى قال بها .

واذا كنا لم نخصص فصلا مستقلا للكشف عن أوجه نقد ابن رشد للغزالى والمنهج الذى سار فيه محاولا بيان أوجه اختلافه مع الغزالى ، فان نقد ابن رشد لآراء المتكلمين سواء فى هذا المجال ، مجال التدليل على وجود الله تعالى وهو ما خصصنا له هذا الفصـل ، أو فى مجالات أخرى عرضنا لها فى الفصول التالية ، نقول ان هذا النقد ينطبق على الغزالى الى حد كبير ، اذ أن منهج الغزالى الذى سار فيـه هو الى حـد كبير منهج

الاشاعرة فى ردهم على الفلاسفة . وكثير من الآراء التى قال بها تتفق الى حد كبير مع الآراء التى ارتضاها الاشاعرة بانفسهم . وكم نجد من آراء قال بها الغزالى أثناء رده على الفلاسفة وذلك فى كتابه « تهافت الفلاسفة »، نجدها فى كتاب الارشاد للجوينى المتكلم الأشعرى .

ومهما يكن من أمر ، فقد بينا أثناء تحليلنا لمنهج ابن رشد النقدى فى مجال الرد على المتكلمين والرد على الصوفية ، المواضع التى نقد فيها ابن رشد آراء الغزالى المتعددة فى مجالات متنوعة منها ما يدخل فى اطار فلسفة الطبيعة ومنها ما يدخل فى اطار الميتافيزيقا أو الفلسفة الالهية . بالاضافة الى اشاراتنا المتعددة الى آراء الغزالى حين الكشف عن أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف المشرقى ابن سينا .

قلنا أن ابن رشد قد نقد دليلين قال بهما المتكلمون من الأشاعرة للتدليل على وجود الله . ونود الآن أن نشير فى معرض بياننا للأسس التى استند اليها ابن رشد فى نقده — الى أن ابن رشد اذا كان قد نقد دليل الحدوث كدليل قال به الاشاعرة لاثبات وجود الله تعالى ، فانه قد نقد أيضا دليلا ثانيا قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب . فالعالم ممكن الوجود أما الله تعالى فهو واجب الوجود .

وقد بين لنا ابن رشد أن القول بفكرة الممكن تؤدى الى القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الاسباب ومسبباتها . واذا كان ابن رشد يقول بالضرورة أى بالتلازم بين الاسباب ومسبباتها ، فانه قد نقد هذا الدليل ، دليل الممكن والواجب .

ان فيلسوفنا ابن رشد فى نقده لهذا الدليل الذى يقول به المتكلمون ، يعتمد على مبادىء يؤمن بها هو ، ومن هذه المبادىء تقرير العلاقة الضرورية بين الاسباب ومسبباتها . انه لا ينقد المتكلمين فحسب ، بل ينقد أيضا الفلاسفة فى اعتمادهم على بعض الافكار التى نجدها فى هذا الدليل . لقد نقد ابن سينا أيضا لانه رأى أن دليل ابن سينا قد اعتمد على بعض المقدمات الكلامية الجدلية .

هذا عن الفصل الأول الذى خصصناه لتحليل منهج ابن رشد النقدى فيما يتعلق بالأدلة التى قال بها المتكلمون كأدلة على وجود الله تعالى ، أما الفصل الثانى فقد بحثنا فيه موقف ابن رشد النقدى من دراسة المتكلمين لموضوع الصفات الالهية •

لقد كان فيلسوفنا حريصا على نقد المسلك الذى سار فيه الاشاعرة على وجه الخصوص فى دراستهم للصفات الالهية ، ومن بين الصفات التى ركز ابن رشد على نقد مسلك الاشاعرة ازاءها ، صفة الوحدانية وصفة العلم وصفة الارادة وصفة القدرة • ان فيلسوفنا يثبت هذه الصفات لله تعالى ، ولكن على أساس منهج قد ارتضاه لنفسه وليس على أساس المنهج الذى سار فيه المتكلمون •

ان ابن رشد كان مهتما بنقد فكرة التمانع أو التغالب التى اعتمد عليها الاشاعرة فى تدليلهم على وحدانية الله تعالى • لقد بين لنا أن هذه الفكرة لا تتفق مع الأدلة الطبيعية ولا مع الادلة الشرعية •

أن هذه الفكرة تقوم فيما يرى ابن رشد على القياس الشرطى المنفصل ، فى حين أن الاعتماد على القياس الشرطى المتصل هو الاكثر يقينا وأدخل فى مجال البرهان •

والواقع أن ابن رشد كان حريصا على أن يبين لنا أننا لا نجد فى الآيات القرآنية فكرة التمانع أو التغالب هذه التى قال بها الاشاعرة فى مجال تدليلهم على وحدانية الله تعالى • ومن هنا كان اتجاه فيلسوفنا فى اثبات هذه الصفة ، صفة الوحدانية يختلف اختلافا جذريا عن اتجاه الاشاعرة • لقد كان ابن رشد حريصا على أن يبين لنا أن تدليل المتكلمين على هذه الصفة لا يعد تدليلا متفقا مع البرهان ، لانه تدليل لا يستند الى العقل ، ومن هنا وجد من واجبه أن يسلك طريقا آخر لاثبات هذه الصفة •

واذا كان ابن رشد قد ذهب الى أن تدليل المتكلمين على هذه الصفة ، لا يجرى مجرى الطبع ، فان هذا يعنى أنه ليس تدليلا برهانيا . والبرهان هو أسمى صور اليقين فيما يذهب ابن رشد فى سائر كتبه سواء كانت كتبا مؤلفة أو كتبا يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو . واذا كان ابن رشد قد ذهب من جهة أخرى فى معرض نقده لمسلك المتكلمين فى اثبات هذه الصفة ، الى أن تدليلهم لا يجرى مجرى الشرع ؛ فان سبب ذلك أن الجمهور لا يستطيع فهم ما يقولون به ولا يمكن ان يقع لهم اقناع بهذه الفكرة ، فكرة الاشاعرة ، أى فكرة التمانع أو التغالب .

والواقع أننا نجد هذه الفكرة . فكرة التمانع والتغالب ، عند المعتزلة أيضا . ومن هنا فان نقد ابن رشد فى هذا المجال ينطبق أيضا على المعتزلة ولا ينطبق فقط على الأشاعرة . وعلى القارىء أن يرجع على سبيل المثال الى كتاب كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى ، ليرى أن المعتزلة بدورهم قد اعتمدوا على هذه الفكرة التى يحاول ابن رشد أن يوجه اليها سهام نقده بأن يصفها بأنها غير برهانية تارة ، ولاتتفق مع الطريق الشرعي تارة ثانية ، وضعيفة تارة ثالثة .

ولم يقتصر ابن رشد على نقد اتجاه الأشاعرة الخاص بتدليلهم على صفة الوحدانية ، بل انه نقد أيضا موقفهم الخاص بالصفات الالهية الأخرى كما سبق أن أشرنا .

وبوجه عام يمكن القول بأننا لوتأملنا فى موقف ابن رشد النقدى فى هذا المجال ، لوجدنا أن هذا الموقف من جانبه يقوم على تخطى طريق الخطابيين لأنه لايخرج عن كونه مجرد نزعة اقناعية ، كما يقوم على تجاوز طريق أهل الجدل ، لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة، كما لايقبلها الفلاسفة الذين لايرتضون بالبرهان بديلا .

وقد أشرنا فى تحليلنا لموقف ابن رشد النقدى الخاص بالصفات الالهية الى أن فيلسوفنا قد استفاد فى نقده للمتكلمين ، من دراساته

للتراث اليونانى الأرسطى ، وان كان قد خرج على بعض آراء أرسطو وخاصة فى دراساته لصفة العلم الالهى ولصفة الوحدانية . كما أشرنا الى أنه حين نقده للمتكلمين ، كان ينقد الغزالى فى المواضع التى وجد فيها مواقفه من جانب الغزالى على آراء المتكلمين .

هذا عن الفصل الثانى من فصول كتابنا والذى يدور حول تحليل منهج ابن رشد النقدى تجاه آراء المتكلمين فى موضوع الصفات الالهية.

أما الفصل الثالث فقد خصصناه لابراز موقف ابن رشد النقدى تجاه موضوع الذات والصفات . وقد بحث المتكلمون فى هذا الموضوع بحثا متعدد الجوانب والزوايا والأبعاد . وكم نجد أوجه اختلافات عديدة بين آراء المعتزلة وآراء الأشاعرة حول موضوع الذات والصفات. وقد حلل ابن رشد موقف كل من المعتزلة والأشاعرة حول هذا الموضوع، وذلك قبل أن يوجه سهام نقده الى المتكلمين .

لقد كان ابن رشد حريصا على نقد اتجاه المتكلمين . انه اتجاه لايرقى الى الاتجاه البرهانى الفلسفى كما لايتفق مع أفهام الجمهور . وقد درسنا المؤثرات الفلسفية الأرسطية التى نجدها فى اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين ، كما لاحظنا أن ابن رشد اذا كان قد نقد موقف المعتزلة والأشاعرة ، الا أنه كان يميل الى موقف المعتزلة فى بعض جوانبه ، أكثر من ميله الى موقف الأشاعرة ، بل أنه كان حريصا على ابراز مافى موقفهم من أخطاء وتناقضات .

وما يقال عن حرص ابن رشد على نقد موقف المتكلمين عامة ، والأشاعرة على وجه الخصوص فيما يتعلق بمشكلة الذات والصفات ، يقال أيضا على مشكلة التنزيه . وكان هذا الجانب هو موضوع الفصل الرابع من هذا الكتاب .

لقد أبرز ابن رشد فى بداية دراسته لهذا الموضوع ، موضوع التنزيه ، بما يتضمنه من مجالات عديدة تدور حول الجسمية والجهة

والرؤية ، موقف المتكلمين ، حتى يتسنى له الكشف عن موقفه النقدى تجاه آرائهم .

لقد كان ابن رشد حريصا فى نقده للمتكلمين من الأشاعرة على أن أقوالهم فى موضوع التنزيه تؤدى الى وجود نوع من المماثلة بين الخالق والمخلوق . وكان ابن رشد على العكس من ذلك يقول بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق .

ويمكن القول بأن هناك نوع من الترابط بين نقد ابن رشد لمسلك المتكلمين فى مجال التدليل على وحدانية الله ، ونقده لهم فى هذا المجال ، مجال البحث فى التنزيه .

لقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية ، أى لاتسمو الى مرتبة البرهان نجد هذا سواء فى نقده لموقفهم حول الجسمية أو حول الجهة أو حول الرؤية . وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة ، اذ أن الأشاعرة اذا كانوا يجيزون رؤية الله تعالى فى الآخرة فان فيلسوفنا قد أقام نقده لموقفهم على أساس يتمسك به دائما وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد علاقات ضرورية . انه يحدد بناء على ذلك شروطا للرؤية متأثرا فى ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية التى نجدها بين ثنايا شروحه وتلاخيصه على كتب الفيلسوف اليونانى أرسطو .

وقد ذهب فيلسوفنا الى أن الأشاعرة قد خلطوا بين ادراك العقل وادراك البصر . ان العقل اذا كان يدرك ماليس فى جهة ، فان ادراك البصر لا يتم الا بشروط محددة معينة من بينها الجهة والضوء واللون .

لقد لجأ الأشاعرة — فيما يذهب ابن رشد — الى حجج سوفسطائية ، أى تلك الحجج التى يظن أنها صحيحة ، فى حين أنها ليست كذلك .

واذا كان الأشاعرة قد اعتمدوا فى اثباتهم لجـواز الرؤية على ذهابهم الى ان معيار صحة الرؤية هو الوجود فان ابن رشد قد ذهب الى أن المعيار أو الاساس لا يعد صحيحا بأى حال من الأحوال . اذ لو كان الوجود هـو مقياس الرؤية ومعيارها ، لوجب اذن أن نبصر الأصوات ، وهذا يعد غير صحيح ، كما يعتبر خارجا عن العقل خروجا تاما ، اذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة ولكل حاسة عملها المحدد ، كما لايمكن انقلاب البصر سمعا ، ولايمكن عودة اللون صوتا .

هذا عن الفصل الرابع الذى خصصناه لدراسة موقف ابن رشد النقدى تجاه آراء المتكلمين حول موضوع التنزيه ، أما الفصل الخامس وهو يعد آخر الفصول التى تتعلق بنقد ابن رشد للمتكلمين فقد درسنا فيه موقف ابن رشد النقدى تجاه آراء الأشاعرة فى موضوع المعجزات وبعث الرسل ، وأشرنا اشارات كثيرة الى نقد ابن رشد للغزالى نظرا لأن نقد فيلسوفنا للأشاعرة فى هذا المجال ، ينطبق أيضا على الغزالى ، وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن رشد يقيم نقده للمتكلمين على أساس ايمانه بأن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، تعد علاقة ضرورية فى حين أن الأشاعرة والغزالى أيضا قد ذهبوا الى عدم وجود ضرورة بين الأسباب ومسبباتها وهذا يتضح تماما عند الجوينى كمتكلم أشعرى وعند الغزالى أيضا .

والواقع أن نقد ابن رشد للأشاعرة وللغزالى أيضا فى هذا المجال ، مجال البحث فى المعجزات وبعث الرسـل ومـا يرتبط بهما من اثارة لمشكلات فلسفية وكلامية عديدة منها ما يتعلق بالمعرفة ومنها ما يتعلق بالانسان ومنها مايتعلق بالوجود على النحو الذى أشرنا اليه فى هـذا الفصل . نقول ان نقد ابن رشد انما كان تعبيرا عن التزامه بالمنهج النقدى الذى يقيمه على أساس البرهان الذى يسعى الى اليقين كمـا يعبر عن التزامه بالثبات والضرورة فى مجال البحث فى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها .

ونود الاشارة الى أن ابن رشد اذا كان قد أفاض فى هذا الجانب ،

فان ذلك يرجع الى أن الغزالى كان حريصا فى كتابه تهافت الفلاسفة على نقد موقف الفلاسفة نقدا عنيفا .

أن الغزالى اذا كان قد ترك لنا كتبا كثيرة من بينها مقاصد الفلاسفة واحياء علوم الدين وفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والمنقذ من الضلال ، واذا كنا نجد فى بعض هذه الكتب هجوما من جانبه على هذا الرأى أوذاك من الآراء التى قال بها الفلاسفة : الا أن أهم كتاب من كتبه التى ألفها أساسا للرد على الفلاسفة تارة ولتنكيرهم فى بعض الآراء تارة أخرى هو كتابه « تهافت الفلاسفة » كما هو واضح من عنوانه .

لقد عرض الغزالى فى هذا الكتاب عشرين مسألة أو موضوعا على النحو التالى:

— ابطال مذهبهم فى أزلية العالم .
— ابطال مذهبهم فى أبدية العالم .
— بيان تلبيسهم فى قولهم ان الله صانع العالم وأن العالم صنعه .
— فى تعجيزهم عن اثبات الصانع .
— فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين .
— ابطال مذاهبهم فى نفى الصفات .
— فى ابطال قولهم : ان ذات الأول لاينقسم بالجنس والفصل .
— فى ابطال قولهم ان الأول بسيط بلاماهية .
— فى تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
— فى بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم .
— فى تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
— فى تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .

ــ فى ابطال قولهم : ان الأول لايعلم الجزئيات •

ــ فى ابطال قولهم بأن السماء حيوان متحرك بالارادة •

ــ فى ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء •

ــ فى ابطال قولهم أن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات •

ــ فى ابطال قولهم باستحالة خرق العادات •

ــ فى قولهم : أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولاعرض •

ــ فى قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية •

ــ فى ابطال انكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية •

أما فيلسوفنا ابن رشد فقد حاول بكل جهده الرد على رأى من الآراء التى ذهب اليها الغزالى • وقد ركز فى رده على الغزالى حين ذهب الغزالى الى تكفير الفلاسفة فى آرائهم حول قدم العالم وحول خلود النفس وحول العلم الالهى • كما نقد ابن رشد ، الغزالى حين ذهب فى تهافت الفلاسفة الى ارجاع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها الى فكرة العادة ومن هنا فلا ضرورة عنده بين الأسباب والمسببات •

يضاف الى ذلك أن ابن رشد قد لاحظ أن الغزالى يذكر آراء لأرسطو ، ومرجعه فى ذلك كتب الفاربى وكتب ابن سينا وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد اذ من الواجب الرجوع الى مذهب أرسطو مباشرة ، بدلا من الاعتماد على ما يذكره فلاسفة العرب عنه • وهذه نحسبها ملاحظة صادقة من جانب ابن رشد وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أن فلسفة أرسطو قد وصلت الى العرب مختلطة من بعض جوانبها بآراء الأفلاطونية المحدثة •

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطرا الى أن يقول : ان تعرض أبى حامد الغزالى الى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق

بمثله ، فانه لايخلو من أحد أمرين : امـــا أنه فهم هـــذه الأشياء على حقائقها فساقها فى كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال • والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين ، ولكن لابد للجواد من كبوة • فكبوة الغزالى ، وضعه هـــذا الكتاب ولعله لجأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه •

هذا ما يقول به ابن رشد فى مجال من مجالات نقده للغزالى • والواقع أن الغزالى فيما نرى من جانبنا كان من واجبه أيضا أن يحدد مايعنيهم باسم كتابه « تهافت الفلاسفة » هل اتفق كل الفلاسفة على رأى واحـــد ؟ وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفة الاسلام بمثل انطباقها على فلاسفة اليونان ؟ وهل آراء الفارابى وابن سينا هى نفسها آراء أفلاطون أو آراء أرسطو ؟ وهل مذهب ابن سينا الفلسفى يطابق مطابقة تامة مذهب الفارابى الفلسفى ؟ اننا نلاحظ من جانبنا أن هذه المحاولة من جانب الغزالى تحيط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب ابتداء من اسم الكتاب ، كتاب تهافت الفلاسفة •

ان نقد ابن رشد للغزالى كان متوقعا لأسباب عديدة من أبرزهـــا فيما نرى من جانبنا أن تراث الغزالى يعد معبرا عن الدفاع عن جانب أشعرى جدلى صوفى فى حين أن تراث ابن رشد يعد معبرا على العكس من ذلك تماما عن جانب عقلى برهانى يدافع عنه بكل طاقته •

ان أقوال فيلسوفنا ابن رشد تعد تعبيرا عن الدفاع عن التيـــار الفلسفى وعن الفلاسفة • انه يرى أن الفلاسفة اذا كانوا قد أخطأوا فى شىء ، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم فى البحث ، بـــل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة ، ومن يحـــاول البحث عن الحقيقة فقد يصيب تارة ويخطىء تارة أخرى وهذا لايقلل من شـــأن الباحث عن الحقيقة بأى حال من الأحوال • ..

ودليلنا على أن آراء الغزالى تعد تعبيرا عن وقفة أشعرية صوفية، هو أن المقارن بين الاتجاه الموجود فى كتاب تهافت الفلاسفة والاتجاه الموجود عند كثير من المفكرين الذين ارتضوا لأنفسهم الاتجاه الأشعرى، يجد أنهم قد استفادوا من كتابات الغزالى ومن اتجاهه • ومن هؤلاء المفكرين على سبيل المثـال لا الحصر - فخر الدين الرازى فى كثير من كتبه وشروحه ، ككتابه « أساس التقديس فى علم الكلام » وشرحه على كتاب الاشارات والتنبيهات لابن سينا •

وما يقال عن الاتجاه الكلامى الأشعرى عند الغزالى : يمكن أن يقال أيضا بصورة مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى ، عن الاتجاه الصوفى السنى عند الغزالى • وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار كثيرا من أوجه الالتقاء بين الاتجاه الأشعرى والاتجاه الصوفى السنى• وهذا الاتجاه لانعدم وجوده بين ثنايا صفحات تهافت الفلاسفة للغزالى، وهذا ان دلنا على شىء فانما يدلنا على أن الغزالى عندما أصبح صوفيا ، أى ارتضى لنفسه طريق التصوف ، فقد اتجه الى نقد آراء الفلاسفة تارة والى الهجوم عليهم تارة أخرى •

واذا كان الغزالى قد بحث ــ كما سبق أن أشرنا ــ فى عشرين مسألة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » واتجه الى نقد الآراء التى ارتضاها الفلاسفة لأنفسهم ، وقام بتكفيرهم فى ثلاث مسائل ، فان ابن رشـد قد قال فى خاتمة كتابه « تهافت التهافت » ان هـذا الرجل قـد كفر الفلاسفة بثلاث مسائل : أحدها مسألة الخلود وقد قلنا ان هذه المسألة عندهم من المسـائل النظرية • والمسـألة الثانية قولهم انـه لايعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا أن الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون • وقال فى هـذا الكتاب « أى كتاب تهافت الفلاسفة » انه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحانى ، وقال فى غيره ان الصوفية تقول به ، وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد الروحانى ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحانى •

والواقع أن ابن رشد كان حريصا على نقد الغزالى كما كان حريصا على نقد المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم لأن منهجه غير منهجهم واتجاهه غير اتجاههم .

هذا عن الفصول الخمسة الأولى من كتابنا والتى ركزنا فيها على ابراز منهج ابن رشد النقدى تجاه آراء الأشاعرة بالاضافة الى ماذكرناه عن الغزالى فى المواضع التى وجدنا فيها اتفاقا بين آراء الأشاعرة وآراء الغزالى وما أكثر هذه المواضع .

أما الفصل السادس فقد خصصناه لدراسة موقف ابن رشد النقدى من فلسفة ابن سينا ومعنى هذا أن الانتقال من الفصول الخمسة الأولى الى الفصل السادس ، هو انتقال من تحليل منهج ابن رشد النقدى تجاه المتكلمين الى تحليل لهذا المنهج ازاء فيلسوف .

والواقع أن الجانب النقدى عند فيلسوفنا ابن رشد ، يعد ثريا ثراء لاحد له ، وعميقا غاية العمق . انه لم يكن مكتفيا بنقد آراء المتكلمين ، بل اهتم أيضا بنقد هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها الفلاسفة الذين سبقوه . ومن هؤلاء الفلاسفة الذين اهتم ابن رشد بنقد آرائهم . الفيلسوف المشرقى ابن سينا .

لقد وجد ابن رشد أن ابن سينا قد وقع فى كثير من المقدمات الكلامية الجدلية . لقد وجد ابن رشد أيضا أن الغزالى حين يحكى رأيا لأرسطو فانه قد اعتمد على ابن سينا ، فى حين أن ابن سينا قد أخطأ فى فهم هذا الرأى أو ذاك من آراء أرسطو . لقد كان ابن رشد حريصا على التمييز بين آراء أرسطو من جهة وآراء ابن سينا من جهة أخرى ، بمعنى أنه كان يريد تخليص فلسفة أرسطو مما شابها من عناصر أفلوطينية .

لقد اختلف ابن رشد مع ابن سينا فى كثير من الآراء التى قال بها .

ويمكن أن نقول ان البعض من هذه الآراء تعبر عن اختلافات جوهرية والبعض الآخر لا يعد تعبيرا عن اختلاف جوهرى بين الفيلسوفين .

ان ابن سينا اذا كان قد اعتمد فى تدليله على وجود الله تعالى ، على فكرة الممكن والواجب ، فان فيلسوفنا ابن رشد كان حريصا على نقد هذا الدليل . مهتما بالكشف عما يوجد فيه من مقدمات وأصول كلامية .

واذا كان ابن سينا قد قال بالفيض أو الصدور فى تفسيره للعلاقة بين الواحد والكثير وبيان كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى ، فان ابن رشد قد اختلف معه فى هذا الرأى .

ولابد لنا من القول بأن ابن رشد قد اتفق مع ابن سينا فى بعض الآراء التى قال بها . بمعنى أن ابن رشد اذا كان حريصا على نقد كثير من آراء ابن سينا ، الا أنه فى نفس الوقت قد اتفق معه فى بعض آرائه، بل انه كان مدافعا عنه ضد الغزالى ، اذا وجد أن الغزالى قد فسر رأى ابن سينا تفسيرا غير صحيح .

ومايقال عن اهتمام ابن رشد بنقد المتكلمين ونقد ابن سينا ، يقال أيضا عن اهتمامه بنقد اتجاهين آخرين ، هما اتجاه أهل الظاهر الذين لايلجأون الى التأويل ويرتضون لأنفسهم الوقوف عند ظاهر النص ، واتجاه الصوفية الذى يقوم على الذوق والقلب والوجدان والجانب العملى . ونقد ابن رشد لهذين الاتجاهين كان موضوع الفصل السابع والفصل الثامن من هذا الكتاب .

لقد كان ابن رشد حريصا على نقد موقف أهل الظاهر ، وذلك بناء على تفرقته بين الأقاويل الخطابية الاقناعية والأقاويل الجدلية والاقاويل البرهانية . انه اذا كان يتمسك دواما بالبرهان ويسعى الى الأقاويل البرهانية أساسا ، واذا كان قد نقد الكثير من الأقاويل الجدلية

الكلامية ، فانه قد نقد أيضا النوع الأول من الأقاويل ، أى الاقاويل الخطابية .

موقف ابن رشد اذن كان قائما على تمييزه بين مراتب التصديق ، وهى مراتب ثلاثة وقد حاول جهده الدفاع عن القياس العقلى ونادى بضرورة اللجوء الى التأويل . اذ أن اللجوء الى التأويل ، يؤدى ، فيما يرى فيلسوفنا ابن رشد الى الصعود الى العقل والبرهان .

لقد بين لنا ابن رشد أن الحد الفاصل بين الانسان والحيوان اذا كان يتمثل فى العقل ، فانه لامفر اذن من اللجوء الى القياس الذى يقوم على العقل . كما بين لنا كيف أن الشرع يدعونا الى التأمل والتفكير بعقولنا ، تلك العقول التى يتميز بها الحيوان الناطق عن الحيوان غير الناطق .

واذا كان ابن رشد قد حرص على نقد طريق أهل الظاهر ، فانه قد نقد أيضا الطريق الصوفى لقد نقد هذا الطريق فى مواضع متعددة أثناء دراسة لكثير من الموضوعات والمشكلات الفلسفية ومن بينها مشكلة المعرفة ومشكلة الاتصال وتحليل الأدلة على وجود الله تعالى .

وقد أشرنا الى مواضع تأثر ابن رشد بالفيلسوف ابن باجه الذى يعد أول فلاسفة المغرب العربى وذلك فى بحثه لمشكلة الاتصال وكيف كان حريصا على التمييز بين طريقين للاتصال ، اتصال يعتمد على الزهد والتقشف يقف منه ابن رشد موقفا نقديا ولايرتضيه لنفسه ، واتصال يعد أساسا طريقا عقليا يبدأ بالمحسوسات حتى ينتهى منها الى المعقولات ، وهذا الطريق هو الطريق الذى يوافق عليه ابن رشد .

لقد كان نقد ابن رشد للطريق أو المنهج الصوفى متوقعا ، اذ أنه يأخذ على الصوفية أن طرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، بمعنى أنها ليست مركبة من مقدمات تؤدى الى نتائج .

وقد حللنا فى آخر دراستنا الأسس التى يقوم عليها منهج ابن رشد النقدى وكشفنا عن المصادر التى تأثر بها فى مجال هذا النقد وعرضنا لمواضع اتفاقنا مع ابن رشد ومواضع اختلافنا معه .

بعد هذا نود أن نقول ان ابن رشد اذا كان قد بذل جهدا كبيرا فى اقامة نسقه الفلسفى ، أى الجانب الايجابى من مذهبه ، فان دوره فى مجال نقد كثير من الآراء والاتجاهات التى وجدت قبله . لا يقل بحال من الأحوال عن جهده فى سبيل اقامة هذا النسق الفلسفى . لقد كان يتمتع بحس نقدى بارز واذا كنا نختلف معه حول بعض الآراء التى قال بها ، فان هذا لايقلل من أهميته فى تاريخ الفلسفة العربية ، انه عظيم بين الفلاسفة ؛ بل اننا نرى أنه أعظم فيلسوف انجبته بلداننا العربية ، وقدر له أن يكون آخر فلاسفة العرب .

ان بلداننا العربية وخاصة فى هذه الأيام فى أشد الحاجة الى احياء روح العقل ، تلك الروح التى تجلت فى فلسفة ابن رشد ومنهج ابن رشد ، ان احياء هذه الروح يعد أمرا لابد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن وندفع بقومنا الى التقدم وخدمة الروح الانسانية . لقد قلنا منذ سنوات ولا نمل من ترديد هذا القول : اننا بين طريقين اثنين لا ثالث لهما : اما طريق العقل واما طريق التقليد . ولنرجع الى تاريخ الفكر لنرى كيف أن فلسفة ابن رشد قد تركت أكبر الأثر فى أوربا ؛ بل نقول ان فلسفته قد ساعدت مفكريها فى دعوتهم الى ضرورة الخروج من ظلام التقليد والدخول فى نور العقل . علينا أن نتمسك بطريق الفلسفة والتفلسف ، واذا قلنا الفلسفة ، فقد قلنا العقل أساسا : اذ أنه قائدها ودليلها . علينا أن نترك جانبا تلك الدعوات التى تقلل من أهمية الفلسفة تارة والعقل تارة أخرى ويقينى أن تلك الدعوات قد صدرت عن أناس ينسبون أنفسهم الى الفلسفة ، والفلسفة منهم براء ؛ أناس تحسبهم من المشتغلين بها وماهم بالحريصين عليها . فليس كل من ينسب نفسه

للفلسفة يعد مشتغلا بها مدافعا عنها ، وهل يصبح الرجل الفرنسى ، رجلا عربيا اذا ارتدى الرداء العربى ؟ •

غير مجد فى ملتى واعتقادى التمسك باللامعقول ، وتنحية العقل والمعقول جانبا • ويوم أن نتمسك بالعقل وبطريق العقل ، سنجد فلاسفة فى مصرنا المعاصرة بل فى عالمنا العربى بعد غياب استمر ثمانية قرون وما أطولها من مدة •

أرجو بعد هذا كله أن أكون قد أديت جزءا من واجبى نحو فلسفة ابن رشد وتراث ابن رشد • واذا كنت قد كتبت منذ عشرين عاما عن نزعة ابن رشد العقلية . أى الجانب الايجابى من مذهبه . فقد وجدت من واجبى فى هذه الايام دراسة الوجه الآخر من مذهب فيلسوفنا : أى الجانب النقدى عند هذا الفيلسوف المارد الجبار •

واذا كنا نقترب الآن من ذكرى وفاة فيلسوفنا العربى ابن رشد ، فاننى أدعو المهتمين بالتراث الفلسفى العربى عامة ، وتراث ابن رشد على وجــه الخصوص ، أن يستفيدوا من الدروس التى نجدهــا فى تراث هذا الفيلسوف وفى فلسفة هــذا الفيلسوف ، تلك الفلسفة التى تنادى بالعقل والعقل دواما • انها دعوة من جانبى ، فهل يا ترى ستجد أثرها فى عقول المهتمين بالفلسفة الرشدية ؟ انها دعوة أنادى بها فى تأمل صامت فى سكون الليل ، ملازما لصومعتى مؤثرا حياة العزلة والتوحــد والغربة ، منتظرا الموت وما فيه من سعادة لا أجدها فى تلك الحياة التى أشقى بها ، تلك الحياة التى انتشر فيها أعــداء العقــل ، وأنصــار التقليد ، انهم لا يريدون الا الجهل لا يريدون الا الظلام •

مدينة نصر فى ١٥ نوفمبر عام ١٩٧٩ م عاطف العراقى

الفصل الأول

موقف ابن رشـد النقدى من أدلة المتكلمين على وجود الله

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- اهتمام ابن رشد بنقد الفكر الكلامى الجدلى .
- موقف ابن رشد من دليل الحـدوث كدليل يعتمـد على القول بحدوث العالم .
- دليل الممكن والواجب واعتماده على عناصر كلامية .
- أدلة المتكلمين لا ترقى الى مستوى البرهان ولا تليق بالجمهور .
- اعتماد أدلة المتكلمين على نفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات .
- أدلة المتكلمين لا تؤدى الى فهم دقيق للعناية الالهية والغائية .

تقـــديم

فى هذا الفصل بما يتضمنه من عناصر سنحاول تحليل منهج ابن رشد النقدى تجاه الأدلة التى تركها لنا الأشاعرة كأدلة على وجود الله تعالى . والواقع أن نقد ابن رشد لآراء الأشاعرة وللمسلك الذى ساروا فيه يعد نقدا على درجة كبيرة من الأهمية . انه يبين لنا موقف الفيلسوف تجاه المتكلم ، الموقف البرهانى تجاه الموقف الكلامى الأشعرى .

وسيتضح لنا كيف كان ابن رشد عدوا لدودا للأشاعرة . عدوا لهم بالنسبة للمنهج الذى ساروا فيه وعدوا لهم أيضا فى آرائهم التى قالوا بها .

« ان الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات، اذا كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه » .

(ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ــ مجلد ١ ص ١٠)

تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد الفكر الكلامى الجدلى :

نريد الآن تحليل موقف ابن رشد النقدى بالنسبة للمتكلمين من خلال كثير من المشكلات التى بحثوا فيها .

ونود فى بداية دراستنا ، أن نشير الى أن هذا الموقف من جانبه ، وكما سيتضح لنا انما كان نابعا من تمسكه بالبرهان واعلان هذا البرهان فوق مرتبة الجدل ومرتبة الخطابة ، أى الأدلة الاقناعية .

وغير خاف علينا أن فلاسفة العرب عامة ، وابن رشد على وجه الخصوص ، قد تأثروا بأرسطو فى مجال دراساته المنطقية للجدل والبرهان ، واعتبروا المتكلمين ممثلين للفكر الجدلى ، والفلاسفة ممثلين للفكر البرهانى .

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته الى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والاقوال البرهانية ، وسعى دواما للوصول الى البرهان الذى يعد عنده أسمى صور اليقين .

بل يمكن القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها ، انما يتمثل فى هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاثة ، مراتب الخطابة والجدل والبرهان .

فهو يقول فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال [1] » : الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهم الجدليون [2] بالطبع أو بالطبع والعادة .

---

(١) ص ٢١

(٢) يقصد بهم المتكلمين .

وصنف هو من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة •

معنى هذا أننا اذا لم ندرك هذه التفرقة التى يقول بها فيلسوفنا ، فاننا لايمكن أن نفهم فلسفته بصفة عامة ، ونقده للفكر الجدلى الكلامى بصفة خاصة ، اذ أن ابن رشد قد سعى الى نقد هذا النوع من الفكر ، ونقده له أكثر شمولا من نقده للطريق الخطابى، أى المرتبة الخطابية،اذ أن الطريق الخطابى اذا كان موجها لاقناع العامة أساسا ، والطريق البرهانى اذا كان للخاصة ، أى الفلاسفة ، أهل اليقين ، فان الطريق الجدلى فوق مستوى العامة ، ولايرضى عنه الفلاسفة • (راجع شكل رقم ١)

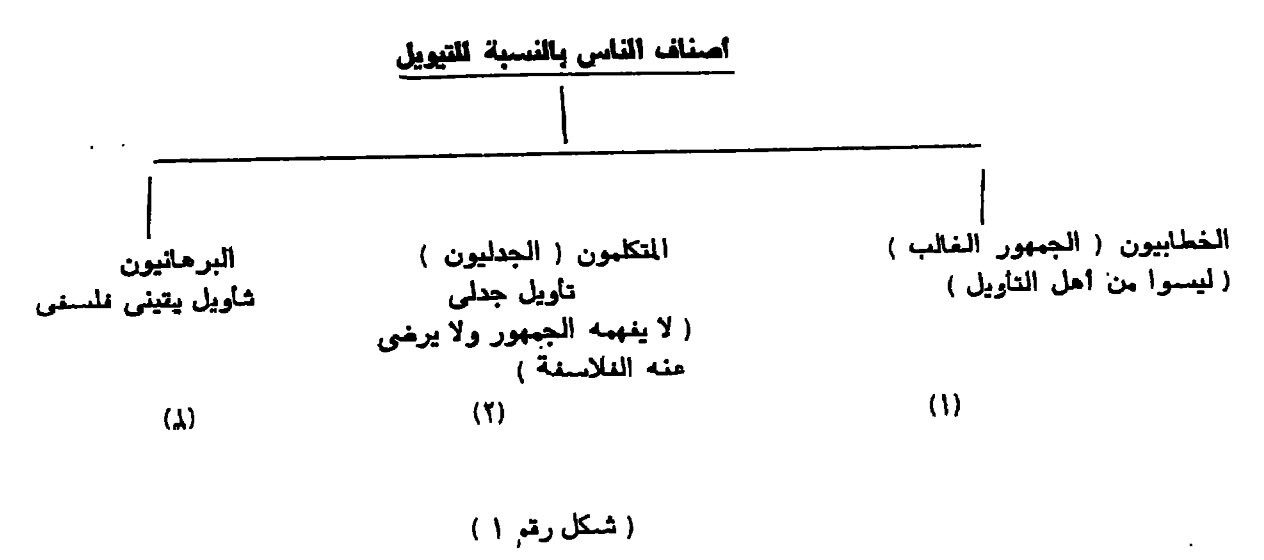
ومعنى هذا أن ذلك الطريق قد لا يفيد الناس أساسا ، ولعله كان طريقا مرتبطا بظروف زمانية معينة (٣) ؛ أكثر من كونه طريقا مفتوحا شاملا ولازما لكل عصر ولكل زمان •

قلنا ان ابن رشد اذا كان ينقد الطريق الجدلى ، فان سبب ذلك أنه يؤمن بالمبادىء اليقينية البرهانية ، ولايرتضى بالبرهان بديلا • انه ينادى بتطبيق هذا الطريق البرهانى على دراسة المشكلات الفلسفية ، ويعتبر هذا البرهان محكما للنظر الصادق السليم • دليل ذلك قول ابن رشد : ان الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (٤) واذا كان المتكلمون قد وقفوا عند صور الجدل ولم يرتضوا لأنفسهم تجاوز هذا الطريق الى طريق أسمى منه وأدق ، وهو طريق البرهان ، فان ابن رشد وجد من واجبه نقدهم ، اذ أن أى رأى من الآراء لايرتفع الى مستوى البرهان ، فانه يعد رأيا غير صحيح بل ليس داخلا فى المجال الفلسفى ، فيما يرى ابن رشد •

---

(٣) قد نجد عند ابن خلدون اشارة الى هذا المعنى • فهو يقول في مقدمته (جزء ٣ ص ١٠٤٨ — ١٠٤٩) ينبغى أن يعلم أن علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم ، اذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية انما احتاجوا اليها حين دافعوا ونصروا •

(٤) تهافت التهافت ص ٢٠١


أصناف الناس بالنسبة للتيويل
الخطابيون (الجمهور الغالب)
(ليسوا من أهل التأويل)
(١)
المتكلمون (الجدليون)
تأويل جدلى
(لا يفهمه الجمهور ولا يرضى
عنه الفلاسفة)
(٢)
البرهانيون
تأويل يقينى فلسفى
(٣)

(شكل رقم ١)

واذا تساءلنا وقلنا : هل نقد ابن رشد للطريق الكلامى الجدلى ، ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة ، فاننا نستطيع الاجابة عن هذا بالقول بأن نقده ينصب أساسا على الأشاعرة كما ينطبق من بعض جوانبه وزواياه على المعتزلة .

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل اليه . فهو يقول : وأما المعتزلة ، فانه لم يصل الينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هــذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة (٥) .

ولكن هذا لايعنى أن نقده يعد منطبقا على الأشاعرة وحدهم . نظرا لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها المعتزلة أو الأشاعرة .

وصحيح أن المعتزلة قــد اتجهوا الى التأويــل العقلى أكثر من الأشاعرة ، ولكنهم أولا وأخيرا فرقة كلامية . واذا قلنا انهم يعتبرون أساسا فرقة كلامية ، فمعنى هذا أن طريقتهم تعد طريقة جدلية وليست طريقة برهانية . ثم انه من المرجح أن ابن رشد أطلع على آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة ، اذ أنه كثيرا ما يشير الى آراء المعتزلة حين دراسة للمشكلات التى يبحث فيها .

ومهما يكن من أمر ، فان قصد ابن رشد هو نقد الاطار أو المنهج . واذا كان هذا هو قصده ، فان نقده يكون شاملا الى حد كبير : الأشاعرة والمعتزلة أيضا ، اذ أن الاطار الجدلى هو ما تحرك فيه كل من الممثلين للفكر الأشعرى والممثلين للفكر الاعتزالى أيضا وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار ردود كل فريق من أنصار الفريقين على الفريق الآخر ، وان كانت المعتزلة فيما يبدو لنا أكثر دقة من آراء الأشــاعرة وأكثر سعيا نحــو العقل . ولعل هذا يفسر اقتراب المعتزلة من الفلاسفة واقتراب الأشاعرة

---

(٥) مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ٢٤٢

من الصوفية ، وان كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة ، ومنهج الأشاعرة غير منهج المتصوفة .

لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لابرهان . فهم — فيما يرى فيلسوفنا — قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها ، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفطائية أو الأقاويل الجدلية أو الاقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية ، بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها (٦) .

تبين لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالتفرقة بين مراتب أقاويل عديدة أهمها الأقاويل البرهانية والأقاويل الجدلية والاقاويل الخطابية الاقناعية ، واذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لاتعد فى رأى ابن رشد داخله فى اطار اليقين الذى يسعى اليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان ، فانه كان متوقعا منه اذن نقد مواقف المتكلمين وخاصة الأشاعرة .

وسنحاول فى الصفحات التالية اختيار نماذج من المواقف الكلامية فى مجالات متعددة ثم بيان نقد ابن رشد لها . واذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأى الخصم قبل نقده ، فاننا انطلاقا من هذا الموقف الرشدى ، سنحاول الوقوف عند هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها المتكلمون ، حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد .

---

(٦) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ١ ص ٤٣ — ٤٤ . ويلاحظ أن هذه الانواع من الاقاويل تعد داخلة في اطار المعرفة غير اليقينية . فاذا كان مفكرو العرب قد ميزوا بين مصادر للمعرفة اليقينية ومصادر للمعرفة غير اليقينية ، فاننا لا نجد نوعا من هذه الاقاويل يدخل في اطار اليقين الذى يعد البرهان اعلى مراتبه فيما يرى ابن رشد ، اذ ان مصادر المعرفة اليقينية هى الاوليات العقلية المحضة ، والمحسوسات ، والمجربات ، والمتواترات ، والقضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط ، والحدسيات . أما مصادر المعرفة غير اليقينية فهى المقبولات ، والمظنونات ، والمسلمات ، والمشهورات ، والمخيلات ، والوهميات . (راجع في ذلك كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية من ص ٤١ الى ص ٧٨) .

ونود أن نشير بادىء ذى بدء الى أن ابراز موقف ابن رشد النقدى بالنسبة للتكلمين أو بالنسبة لابن سينا أو غير هؤلاء من مفكرين وفلاسفة . لا يعنى أننا نتفق مع ابن رشد فى كل ما قاله بالنسبة لهذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها المتكلمون والفلاسفة والصوفية ، وكم حاولنا فى دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها (٧) .

موقفه من أدلة المتكلمين على وجود الله :

يعرض ابن رشد فى كثير من كتبه المؤلفة وكتبه التى يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو . بعض أدلة من سبقوه على وجود الله . انه يعرض أولا . الدليل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل الى دليل آخر . فعل هذا بالنسبة للصوفية ، وابن سينا ، كما سنرى ، وفعله أيضا بالنسبة للمتكلمين . وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى . وهذه الأدلة فى رأيه تتفادى أوجه النقص فى الأدلة التى قدمها من سبقوه .

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصا على ابراز الجانب النقدى فى مجال التدليل على وجود الله ، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب الى الجانب الايجابى ، والذى يتمثل عنده فى ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى ، هى دليل العناية الالهية أو الغائية ودليل الاختراع ودليل الحركة .

انه يعرض أولا ــ كما سبق أن أشرنا ــ لدليلين قال بهما المتكلمون للتدليل على وجود الله تعالى هما دليل الحدوث ودليل الممكن والواجب .

---

(٧) راجع في ذلك كتابنا : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية وأيضا : مقالتنا عن مشكلة الحرية في الفكر الاسلامى (في كتاب دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم مدكور جزء أول) .

والواقع أن المتكلمين قد اهتموا بالتدليل على وجود الله تعالى . نجد هذا عند الأشعرى وعند الجوينى وعند الباقلانى وغير هؤلاء من مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامى .

فبالنسبة للدليل الأول الذى يعرضه ابن رشـــد كدليل قال به المتكلمون . وهو دليل الحدوث ، فاننا نستطيع القول بأن هـــذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثا أى مخلوقا من العدم وليس قديما أى موجودا من مادة أولى أزلية كمـــا يقول بذلك أكثر فلاســـفة العرب كالفارابى وابن سينا .

هناك اذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى ، بمعنى أن العالم اذا كان حادثا ، فلابد له من محدث . ذهب الى ذلك المتكلمون عامة كما ذهب اليه الكندى (٨) أيضا فى دليل من أدلتـــه على وجود الله تعالى .

---

(٨) يربط الكندى بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله ، بمعنى أن الاعتقاد بأن العالم حادث ، لابد أن يؤدى الى القول بوجود علة خالقه للكون . ويقول في رسالته في وحدانية الله وتناهى جرم العالم مؤيدا هذه الفكرة : « وليس ممكنا ان يكون جرم بلا مدة ، فانية الجرم ليست لا نهاية لهـــا ، وانيـــة الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم اذن محدث اضطرارا ، والمحدث محدث المحدث . والمحدث والمحدث من المضاف ، فلكل محدث اضطرارا ، عن ليس » . (راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٢ وما بعدها) .

وقد عبر ابن طفيل على لسان حى بن يقظان عن موقف كل من القائلين بالقدم والحدوث بالنسبة لتصورهم فاعل العالم ، ورأى أن الموقفين يؤديان الى تصور فاعل للعالم . فعندما أعياه التفكير في مشكلة القدم والحدوث جعل يتفكر ويتساءل : ما الذى يلزم عن كل واحد في الاعتقادى ؟ فلعل اللازم عنهما يكون شيئا واحدا فرأى أنه ان اعتقد بحدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ضرورة ، انه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه ، وأنه لابد له من فاعل يخرجه الى الوجود وان اعتقد بقدم العالم وأن العدم لم يسبقه وانه لم يزل كما هو ، فان اللازم عن ذلك ان حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء اذا لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة فلابد لها من محرك ضرورة ، فانتهى نظره بهذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه . وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم هو علة لكل جسم وهى معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط ، فانها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة الى الفاعل متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنى عنها وبرىء منها . فالعالم كله فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات ، وان كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك اذا أخذت في قبضتك جسما من الاجسام ثم حركت يدك ، فان ذلك الجسم لا محالة لا يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة

ويبدو لنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم ، كان حريصا على عرض هذا الدليل الذى يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده ، لكى يبين لنا أنه بالامكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدم العالم . وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » قد ذهب الى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع انفسهم حين قالوا بقدم العالم وفى نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله (٩) .

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصا بطريقة مباشرة تارة وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيه أكثر من نقد الى فكرة الحدوث التى يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا أنه ليس من الضرورى أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم ، بل بالامكان أن نقول بالقدم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله . وقد فعل ذلك ابن رشد ، كما سبق أن أشرنا ، كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بقدم العالم كالفارابى وابن سينا ، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلا أو أكثر على وجود الله تعالى .

قلنا ان المتكلمين عامة يقولون بدليل على وجود الله هو دليل الحدوث . وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ أي جواهر فردة ، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة ، وبالتالى تكون الأجسام التى تتركب من هذه الجواهر ، محدثة أيضا . واذا كانت محدثة ، فلابد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى .

= من حركة يدك تأخرا بالذات ، وان كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداؤهما معا ، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان . « وانما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » . فلابد اذن من الوصول الى محرك أول لا يتحرك ولا يمنع الاعتقاد بالقدم من الوصول الى محرك أولا لا يتحرك فابن طفيل يميل الى القول بالقدم ومع هذا يسلم بضرورة الوصول الى فاعل للكون . (راجع حى بن يقظان لابن طفيل ، وأيضا كتابنا : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ١١٣ وما بعدها) .

(٩) تهافت الفلاسفة ص ١٢٨ وأنظر أيضا كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٠ وما بعدها .

فالعالم اذن بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة ، يعد مخلوقا كائنا عن أول ، حادثا بعد أن لم يكن شيئا ولا عينا ولا ذاتا ولا جوهرا ولا عرضا (١٠) .

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها ، أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال الى حال ، بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى . فالحالة التى حدثت بعد حدوثها معلوما بالضرورة والمشاهدة ، وما كان ضروريا ، لم يفتقر الى الاستدلال عليه . أما الحالة التى بطلت ، فان بطلانها يعد دليلا شاهدا على حدوثها ، لا قدمها ، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت . ان التغير وبطلان الصفات وتغيرها ، انما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود ، ولكنه لا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود (١١) .

يقول الأسفرايينى فى كتابه « التبصير فى الدين » (١٢) : « اذا تقرر أن صفات الأجسام مخلوقة ، ثبت أن الاجسام مخلوقة ، لأن ما لا يخلو من الحوادث لا يستحق أن يكون محدثا ، وما لا يستحق أن يكون محدثا مثلها » .

ويستدل الأشاعرة على هذا الحدوث بأكثر من آية من آيات القرآن الكريم . منها على سبيل المثال ، قوله تعالى : ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (١٣) .

---

(١٠) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ص ١٣٥
(١١) المصدر السابق ص ١٣٥
(١٢) ص ١٣٥
(١٣) سورة البقرة آية ١٦٤

وقوله تعالى : « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب » (١٤) •

وواضح أن المتكلمين يربطون بين الصعود من المحدث الى المحدِث، والانتقال من المخلوق الى الخالق ، وذلك اعتمادا على فكرتهم الرئيسية الخاصة بالتمييز الحاسم بين التغير بالنسبة للمخلوقات الحادثة ، والثبات بالنسبة للخالق القديم (١٥) •

يقول الأسفراييني : ان المخلوق لابد له من خالق ، لان الأجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها ، لم تختلف بالصفات والأوقات والأحوال والمحال ، فلما اختلفت ، علمنا أن لها مخصصا قدم ما قدم وأخر ما أخر وخص كل واحد منها بما اختص به من الصفات ، لولاه لم يقع الاختصاص فى شىء من الأوصاف لأن الاختصاص بأحد الجائزين يقتضى مخصصا لولاه لم يقع التخصيص به (١٦) •

---

(١٤) سورة آل عمران آية ١٩٠

(١٥) يدلل الأسفراييني في كتابه « التبصير في الدين » (ص ١٣٦ — ١٣٧) على هذه الفكرة ويذكر بعض الآيات القرآنية للتأكيد على فكرته . فهو يقول ان خالق الخلق قديم ، لانه لو كان محدثا لافتقر الى محدث ، وكان حكم الثاني والثالث وما انتهى اليه كذلك ، وكان كل خالق يفتقر الى خالق آخر لا الى نهاية ، وكان يستحيل وجود المخلوق والخالق جميعا ، لان ما شرط وجوده بوجود ما لانهاية له من الاعداد قبله لم يتقرر وجوده لاستحالة الفراغ عما لا نهاية له لتنتهى النوبة الى ما بعد . واصل هذه الدلالة في القرآن هو قوله : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » (سورة الحديد آية ٣) . فبين أنه كان قبل ما يشار اليه بانه محدث . وقوله تعالى : « الله لا اله الا هو الحى القيوم » (سورة البقرة آية ٢٥٥) . والقيوم مبالغة من القيام وهو الثبات والوجود . وهذا دليل على اتصافه بالوجود في جميع الاحوال وانه لا يجوز وصفه بالعدم بحال ، وذلك حقيقة القدم . وقوله : « تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير » (سورة الملك آية ١) وقوله تعالى : « تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا » (سورة الفرقان آية ١) . فان البركة هي الثبات وأصله من البرك والبركة والبروك . وتبارك مبالغة في معناه . وهذا يوجب له الوجود في جميع الأحوال لم يزل ولا يزال . وقد ورد في خبر عمران بن حصين « أن النبى (ص) قال : كان الله ولم يكن معه شىء » وهذا يوجب الكون في جميع الاحوال .

(١٦) التبصير في الدين ص ١٣٦ . ويذهب الاسفراييني الى أن الله تعالى قد نبه على هذه الفكرة بقوله تعالى في سورة الطور (آية ٣٥) « أم خلقوا من غير شىء ، أم هم الخالقون » ويفسر هذه الآية بقوله : ان معناها أم خلقوا من غير خالق ، كانه قال من غير شىء خلقهم ، لما تقرر من استحالة ثبوت ما ثبت بوصف الخلق من غير خالق ولا صانع دبر وصنع (التبصير في الدين ص ١٣٦) .

فهناك صلة بين توصل الأشاعرة الى وجود البارى ، وبين قولهم بحدوث العالم • اذ أن الله موجود لأن العالم محدَث (١٧) • ودليـــل الحدوث هو تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ولا يمكن اعتبارها غير متغيرة لأنها محل للمتغيرات فى داخلها أو خارجها • واذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة باقية ، اذ أن القديم لا يتغير • واذا كان كل شىء فى العالم متغيرا ، فهو حادث ومخلوق لله • فتغير الموجودات اذن دليل على وجود خالق قديم لا يتغير (١٨) •

أما ابن رشد فيذهب الى أننا اذا فرضنا أن العالم محدَث ، لزم أن يكون له فاعل محدِث • بيد أن هذا المبدأ يعرض له الشـــك ، اذ أن المحدث لا نستطيع جعله أزليا ولا محدثا ، فمن جهة كونه محدَثا ، فلأنه يفتقر الى محدث ، وهذا المحدث الى محدث الى ما لا نهاية ، وذلك بطبيعة الحال مستحيل (١٩) • أما كونه أزليا ، فانه يجب تبعا لهذا أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، الا لو قبل المتكلمون أن يسلموا بفعل حادث عن فاعل قديم ، فان المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل • ولكن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث • هذا بالاضافة الى أن الفاعل اذا كان يفعل حينا ولا يفعل حينا آخر ، فلابد أن ينشأ فى ذهننا سؤال عن العلة التى صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى ، فيسأل أيضـــا فى تلك العلة ، وفى علة العلة ، ويمر الأمر الى غير نهاية (٢٠) •

وهذا النقد يقوم على مطلب عقلى • اذ ما المبررات التى دعت الى هذا التغيير وصيرته على حالة دون حالة أخرى ؟ فاذا حدث ثمة شىء ، فلابد أن تكون هناك علة تستوجب هذا الحدوث •

واذا أجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم ان الفعل الحادث كان بارادة قديمة ، فان هذا لا يحل الاشكال ، لأن الارادة غير الفعل

---

(١٧) جميل صليبا : من أفلاطون الى ابن سينا ص ٦٢
(١٨) تاريخ الفلسفة في الاسلام لدى بور — الترجمة العربية ص ٩٤
(١٩) مناهج الادلة ص ١٣٥
(٢٠) المصدر السابق ص ١٣٦

المتعلق بالمفعول . واذا كان المفعول حادثا وجب أن يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثا . ووضع الارادة نفسها على أنها للفعل المتعلق بالمفعول، شيء لا يعقل . وهي تشبه فرضنا لمفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة . والارادة شرط الفاعل لا الفعل .

واذا كان المتكلمون كما سبق أن أشرنا يقيمون هذا الدليل على القول بحدوث العالم ؛ فانه كان منتظرا من ابن رشد نقد هـذا الدليل بطريقة تفصيلية تحليلية .

فهو يذهب الى أن طريقة المتكلمين فى حدوث العالم . والتوصل من القول بالحدوث الى الاعتراف بمحدث للعالم . تعتمد على مقدمات ثلاثة هى :

(أ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض .

(ب) الأعراض حادثة .

(جـ) مالا ينفك عن الحوادث . حادث .

ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله ان هذه المقدمة لا تكون صحيحة الا اذا كان الجوهر يعنى الأجسام التى نشير اليها والتى تقوم بذاتها ، أما اذا قصدنا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم كما يرى المتكلمون، فان هذا لا يعد أمرا واضحا يقينا ، اذ من أين نعرف وجود جوهر لا تقبل القسمة . واذا كان يوجد هذا الشك ، فلا يمكن اذن وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية (٢١) .

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمة لا يخلو من تأثر بفلسفة أستاذه أرسطو . فاذا كان أرسطو قد نقد المذهب القائل بالجزء الذى لا يتجزأ ، فان ابن رشد بالتالى ينقد هذا المذهب الذى ذهب اليـه المتكلمون .

---

(٢١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٣٧ — ١٣٨

ولعل هذا يتضح ليس فى مؤلفاته فقط ، بل فى شروحه على أرسطو أيضا . فمثلا فى تلخيصه لكتاب ما بعد الطبيعة ، يشير الى ما ذهب اليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذى لا يتجزأ أى الجوهر الفرد ، ونقد المذاهب والآراء الأخرى التى سبقت رأى أرسطو ، وكان حريصا على نقدها . فهو يقول : وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها فى العلم الطبيعى ولاح هنالك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة ، وتبين هنالك كم أنواع المواد وأنواع الصور ، الا أن النظر هنالك فيها انما كان من حيث هى مبادىء لوجود متغير . وبالجملة من حيث هى مبادىء التغير . وكذلك ما قيل فى ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة ، عوندت هنالك كالقول بالأجزاء التى لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التى يكفل ابطالها فى ذلك العلم (٢٢) .

أما المقدمة الثانية وهى التى تقوم على القول بأن الأعراض حادثة، فانها ليست واضحة ولا يقينية ، اذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات الى حكم مطلق . فاذا شاهدنا حدوث بعض الأعراض ، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض ، وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالها .

ومعنى هذا أن المقدمة الثانية تقوم على قياس الشاهد على الغائب، وهذا يعد دليلا خطابيا وليس برهانيا ، اذ أن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد الى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولا الا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب (٢٣) .

وما يقال عن المقدمة الثانية يقال عن المقدمة الثالثة من مقدمات هذا الدليل الذى يقدمه لنا المتكلمون . فهذه المقدمة فى رأى ابن رشد غير محددة تحديدا واضحا ، فهى ليست يقينية برهانية .

---

(٢٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١

(٢٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٤٠ – ١٤١ .

وينتهى ابن رشد من نقده للدليل الأول الى القول بأن آراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن أن تكون برهانية . كما أنها لا تليق بالجمهور . بل انها لا تعدو كونها قياسا جدليا لا يرقى الى مستوى البرهان واليقين • انها لا تؤدى الى الاعتقاد بوجود الله تعالى اعتقادا يقينيا • وهذا عيب القياس الجدلى — فيما يرى ابن رشد — اذ أن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها الا أن تكون مشهورة فحسب ، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد (٢٤) •

ونود أن نشير فى ختام دراستنا لنقد ابن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين ، الى أن ابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقدم العالم من جهة ، ومتابعة للفلاسفة الذين أخذوا بعدد المقولات العشرة من جهة أخرى ، وهذا على العكس من نظرة المتكلمين التى تذهب الى أن عدد المقولات ثلاثة لا عشرة ، وهى الجوهر ، وأعراضه التى يجمعها الكيف ، والأين الذى يتحرك فيه (٢٥) • وبهذا اتجه ابن رشد اتجاها أرسطيا الى حد كبير ، واستبعد أى تغيير يؤدى الى انكار ما توصل اليه الفيلسوف اليونانى أرسطو (٢٦) •

واذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على نقد دليلين من أدلة المتكلمين على وجود الله ، فاننا نجده بعد نقده للدليل الأول ، دليل الحدوث ، ينقد الدليل الثانى ، دليل الممكن والواجب •

وهو يبدأ بعرض دليلهم فيقول بأنهم قد ذهبوا الى أن الوجود ينقسم الى ممكن وضرورى ، والممكن لابد أن يكون له فاعل • ولما كان العالم ممكنا ، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود •

ومعنى هذا أن دليل المتكلمين يقوم على التفرقة تفرقة رئيسية بين الممكن (العالم) والواجب (الله) • وقد ذهب كثير من المتكلمين الى القول بهذا الدليل •

---

(٢٤) تلخيص البرهان ص ٢٠٤ (مخطوطة) .

(٢٥) مقدمة د. ابراهيم مدكور لكتاب الشفاء لابن سينا ص ١٢ (المنطق — المقولات) .

(٢٦) مقدمة موريس بويج لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٩ — ١٠ .

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل يعتمد على مقدمتين المقدمة الأولى هي :

العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . فمثلا يمكن أن تتحرك النار الى أسفل رغم أنها خفيفة ويمكن أن يتحرك الحجر الى أعلى رغم أن طبيعته مكونة من التراب ، والتراب من العناصر الثقيلة .

وواضح أن هذه المقدمة تقوم فيما نرى على اعتقاد الأشاعرة بعدم وجود ضرورة بين الأسباب ومسبباتها . واذا كان ابن رشد قد ذهب الى تقرير العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، فانه كان متوقعا منه دحض هذه المقدمة .

فهو يرى أن هذه المقدمة تعد مقدمة خطابية وليست مقدمة برهانية. واذا تأملنا فى موجودات العالم اتضح لنا كذبها ؛ اذ أننا نجد عناية وغائية وعلاقة بين كل موجود والموجود الآخر . وهذا لا يتفق مع ذهاب الأشاعرة الى أنه بالامكان أن تكون طبيعة الشىء على غير ما هى عليه ، أى منطق الجواز وعدم الضرورة (٢٧) .

والواقع أن ابن رشد قد بذل جهدا كبيرا فى اثبات العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، ونجد أن ايمانه بهذه الضرورة قد ظهر فى كثير من المشكلات الفلسفية التى بحث فيها سواء كانت مشكلات تتعلق بالمجال الالهى وهو المجال الذى نبحث فيه الآن ، أو تتعلق بالمجال الانسانى ، أى المشكلات التى تتعلق « بالانسان من قريب أو من بعيد كمشكلة القضاء والقدر (٢٨) .

---

(٢٧) ابن رشد : مناهج الادلة ص ١٤٤ — ١٤٦

(٢٨) ينقد ابن رشد راى الاشاعرة في مشكلة القضاء والقدر ويرى أن هذا الرأى يؤدى الى القول بالجبر ولا يعترف بمنطق الاسباب والمسببات . واذا قال ابن رشد في معرض دراسته لهذه المشكلة بمجموعة من الافكار كالتمييز بين الارادة الداخلية والارادة الخارجية (نواميس الكون) ، والتمييز بين الجواهر والأعراض والمسببات ورفضه للقول بالامكان وانقلاب طبائع ايمانه بالعلاقات الضرورية بين الاسباب والمسببات ورفضه للقول بالامكان وانقلاب طبائع الاشياء كما فعل الاشاعرة والغزالى (راجع مقالتنا عن مشكلة الحرية في الفكر الاسلامى بكتاب « دراسات فلسفية » مهداة الى الدكتور ابراهيم مدكور) .

فالدارس لآرائه حول هذه المشكلات يجد أن هذه الفكرة ، فكرة الضرورة فى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ؛ سارية فى جميع جوانب مذهبه الفلسفى .

ومن هنا كان متوقعا من فيلسوفنا رفض هـذه المقدمة التى ذهب اليها الاشاعرة فى معرض استدلالهم على وجود الله تعالى .

انه حين يقول من جانبه بأدلة على وجود الله تعالى ؛ فان هذه الأدلة ترتكز أساسا على اعتقاده بأن الايمان بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ؛ لابد أن يؤدى الى تصور دقيق للعناية والغائية؛ وذلك على العكس من فكرة الأشاعرة التى قد تؤدى ـ فيما يرى ابن رشد ـ الى عدم تصور العناية والغائية تصورا دقيقا .

فالأشاعرة قد وضعوا فى جميع أفعال الموجودات أفعالا جائزة ، ولم يذكروا أن فيها ترتيبا ونظاما وحكمة اقتضتها طبيعة الموجودات ، بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه (٢٩) .

بل ان التسليم بالعلاقات الضرورية من جانب ابن رشد يعـد قائما على العقـل الذى يدرك الحكمة والغـائية فى كل موجود من الموجودات التى خلقها الله . ولما كان ابن رشد على رأس الفلاسـفة العقلانيين فى تاريخ الفلسفة العربية ، فانه كان متوقعا منه هذا الاتجاه ضد الأشاعرة الذين ابتعدوا عن العقل ابتعادا كبيرا ؛ وخاصة حـين قالوا بهذه المقدمة التى تذهب الى أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه كما سبق أن أشرنا .

فالحكمة تتمثـل فى الثبات والضرورة لا التغـير والجواز . ان الحكمة هى معـرفة الاسباب التى تقوم على العقـل . ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهم الأشاعرة فى المخلوقات مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع

---

(٢٩) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٧

وفى المخلوقات ، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر فى الموجودات خالقا ، وهذا كله ابطال للخلق والحكمة (٣٠) .

ان مقدمة الأشاعرة يمكن أن تؤدى الى عدم وجود الحكمة أصلا فى مصنوع من المصنوعات ومن هنا فلابد من نقد هذه المقدمة حتى يمكن التسليم بالحكمة فى كل موجود من الموجودات .

يقول ابن رشد فى معرض نقده للاشاعرة : انهم لو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود فى الأفعال الطبيعية أن تكون موجودة عن صانع عالم ، والا كان النظام فيها بالاتفاق ، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة : فينكروا جندا من جنود الله تعالى التى سخرها لايجاد موجودات باذنه تعالى ولحفظها (٣١) .

وهكذا حاول ابن رشد بناء ايمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات توجيه أكثر من نقد الى المقدمة التى يقول بها الأشاعرة كاحدى المقدمات التى تؤدى فى رأيهم الى التسليم بوجود الله تعالى .

هذا عن المقدمة الأولى ، أما المقدمة الثانية فى دليل الاشاعرة فهى كالآتى : الجائز محدث وله محدث ، أى فاعل صيره باحدى الجائزين : أولى منه بالآخر (٣٢) .

واذا كان ابن رشد قد نقد المقدمة الاولى ، فانه نقد هذه المقدمة أيضا ، وذهب الى أنها ليست يقينية وليست بينة بنفسها ، اذ لا يوجد برهان قطعى عند الاشاعرة على استحالة قيام ارادة حادثة فى موجود

---

(٣٠) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٢٨ - ٢٩ . ويقول ابن رشد في مناهج الادلة في عقائد الملة معبرا عن هذا المعنى ومستنكر آراء الاشاعرة : اى حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع افعاله واعماله يمكن ان تتاتى باى عضو اتفق او بغير عضو ، حتى يكون الابصار مثلا يتاتى بالاذن كما يتاتى بالعين ، والشم بالعين كما يتاتى بالانف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما .

(٣١) مناهج الادلة ص ٢٠٤

(٣٢) المصدر السابق ص ١٤٤

قديم ، وذلك لأنهم يعتمدون على مبدئهم القائل بأن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

هذه المقدمة الثانية عند الأشاعرة والقائلة أن الجائز محدث ، تعد غير يقينية ولا واضحة بنفسها ، اذ أن العلماء قد اختلفوا حولها واذا كان الجوينى قد أراد أن يبنى هذه القضية على ثلاث مقدمات ، فان ابن رشد تبعا لمنهجه البرهانى الذى يسير عليه قد حاول تفنيدها .

فالمقدمة الأولى تذهب الى أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى .

والمقدمة الثانية تذهب الى أن هذا المخصص لا يكون الا مريدا .

والمقدمة الثالثة تذهب الى أن الموجود عن الارادة حادث (٣٣) .

فالجائز عند أبى المعالى يكون عن الارادة ، أى عن فاعل مريد . وذلك أن كل فعل اما يكون عن الطبيعة ، واما عن الارادة . والطبيعة لا تفعل أحد الجائزين المتماثلين بل تفعلهما معا . وأما الارادة فهى التى تخص الشىء دون مماثلة (٣٤) . وذلك أن الحادث لما كان من الجائز وجوده وانتفاؤه ، ومن الممكن تأخر وجوده عن وقته بساعات ، فان الوجود الجائز اذا وقع بدلا من استمرار العدم ، قضت العقول ببداهتها بافتقاره الى مخصص خصصه بالوقوع (٣٥) .

ويستدل الجوينى على خلق هذا العالم عن الارادة بالقول بأن كون العالم فى هذا الموضع الذى خلق فيه ، من الجو الذى خلق فيه أى الخلاء ، يماثل كونه فى غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء (٣٦) . فاذا كانت الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة ،

---

(٣٣) المصدر السابق ص ١٤٤ — ١٤٦

(٣٤) المصدر السابق ص ١٤٧

(٣٥) الارشاد للجوينى ص ٢٨

(٣٦) مناهج الأدلة ص ١٤٧

فاختصاص كل من الأجسام بما له من الصفات جائز ، ولابد فى التخصيص من مخصص له [٣٧] .

وتعريف أبى المعالى للارادة بأنها التى تخص أحد المتماثلين ، تعريف صحيح فيما يرى ابن رشد ، أما القول بوجود العالم فى خلاء يحيط به ، فقول ليس بيقينى ، أى غير بين بنفسه . اذ يترتب على ذلك أن يكون الخلاء قديما ، وهذه ما لا يرتضيه الأشاعرة ، اذ أنه اذا كان محدثا احتاج الى خلاء [٣٨] .

أما المقدمة القائلة بأن الارادة لا يكون عنها مراد محدث ، فليست واضحة ، وليست يقينية بينة . اذ الارادة التى بالفعل ، من فعل المراد نفسه . لأن الارادة من المضاف ، واذا وجد أحدهما بالقوة ، وجد الآخر بالقوة [٣٩] . « ومتى عرف الانسان أحدهما عرف الآخر ضرورة. فان الانسان متى علم أن هذا الشىء من المضاف ، وكانت ماهية أحد المضافين انما الوجود لها فى النسبة الى المضاف ، فقد عرف ماهية الآخر ، والا كانت معرفته بماهية أحد المضافين لا على ماهى عليه بل ظنا وغلطا [٤٠] .

فالارادة التى بالفعل ان كانت حادثة ، فالمراد ولابد حادث بالفعل . وان كانت قديمة ، فالمراد قديم . « ولو وضع المتكلمون أن الارادة حادثة ، لوجب أن يكون المراد محدثا ولابد » [٤١] . هذا بالاضافة الى عدم وجود برهان قطعى عندهم على استحالة قيام ارادة حادثة فى موجود قديم ، وذلك أنهم يعتمدون فى ذلك على مبدئهم القائل بأن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

والدارس لنقد ابن رشد للدليل الأول (دليل الحدوث) والدليل

---

(٣٧) المواقف للايجى ج ٨ ص ٤
(٣٨) مناهج الادلة ص ١٤٧
(٣٩) المصدر السابق ص ١٤٧
(٤٠) تلخيص كتاب المقولات لابن رشد — تحقيق الاب موريس بويج ص ١٤٧
(٤١) مناهج الادلة ص ١٤٨

الثانى (دليل الممكن والواجب) يلاحظ أنه يستند الى مبادىء معينة محددة تكون نسقا فلسفيا . واذا وجد ان هذه الفكرة او تلك من الأفكار التى يقول بها المتكلمون تتعارض مع الافكار والمبادىء التى كونها لنفسه . فانه يجد من واجبه نقدها • ولعله قد اتضح لنا أن نقده لهذين الدليلين يقوم على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بقدم العالم . كما يقوم على أساس الارتفاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما . بحيث يصل الى البرهان ؛ اذ أن الفلسفة عنده — كما سبق أن أشرنا — هى النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان •

ان ابن رشد فى نقده للمتكلمين عامة ؛ والأشاعرة منهم على وجه الخصوص • يركز على ابراز ما فى أرائهم من مشكلات ؛ ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا لها حلا ، وبهذا لا تعد برهانية ولا يقينية ؛ اذ لو كانت كذلك ، لما عدمنا وجود دليل أو أكثر من دليل للبرهنة عليها • ولكنها جدلية ، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقا لمبادىء البرهان •

ان فيلسوفنا ابن رشد ؛ لا يهاجم المتكلمين أو ينقد آراءهم الا عندما يتعرضون للنظر العقلى (٤٢) ؛ اذ أن النظر العقلى يعتمد عندهم — فيما يرى ابن رشد — على الجدل ، وهذا ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزه حتى يصل الى البرهان واليقين •

ان طرق الأشاعرة لم تتجه الى الجمهور ولم ترتفع الى مرتبة أهل البرهان • وهذا عيب المتكلمين الأكبر • انهم يتعرضون لقضايا دينية ويحيطونها بهالة من التفريعات والتفصيلات التى يضفون عليها مسحة من المنطق لكى يدخلوا فى الأذهان انها عقلية ، ولكن هل تعد الشكوك يقينا ؟ وهل يعد التسليم بادىء ذى بدء بالقضايا الدينية ثم اقامة الأدلة الجدلية عليها برهانا ؟

---

(٤٢) Renan : Averroes et l'Averroisme p. 136

بعد هذا كله نود أن نشير الى مسألتين توضحان لنا أبعاد هـذا الجانب الذى يتعلق بابراز الجانب النقدى عند فيلسوفنا ابن رشد ازاء أدلة المتكلمين على وجود اللـه • المسألة الاولى تتعلق بموضوع قدم العالم . والمسألة الثانية تتبلور حول حرص ابن رشد على التفرقة بين أدلة المتكلمين من جهة : تلك الأدلة التى تعترضها الكثير من الشكوك ، والطريق الشرعى والطريق الفلسفى من جهة أخرى • وكل مسألة من المسألتين ترتبط كما سنرى بالمسألة الأخرى •

أولا : قد يقال ان نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين على وجود الله ، تلك الأدلة التى تستند الى القول بحدوث العالم ، انما يعنى أن متابعة ابن رشد لأرسطو فى قوله بقدم العالم ، هو الذى دفعه الى هذا النقد ، ولكن لابد لنا من القول بأن تفضيل ابن رشد للقول بقدم العالم ، لا يعنى استغراق ابن رشد فى فلسفة أرسطو استغراقا كاملا صحيح أنه تأثر به هذا التأثر الذى ينطق به كل جزء من مذهبه فى القدم ، وصحيح أنه من القائلين بقدم العالم ، وقد تبين لنا ذلك من تأييده لأدله الفلاسفة على القدم ومعارضته لأهل الحدوث ، وازالة الشبهات التى نشأت حول أدلة القدم ، لكى يتسنى له الانتصار لقضية القدم ، الا أنه لم يقف عند هذا ، بل نكاد نقول انه تصور عملية ايجاد العالم تصورا جديدا داخل نطاق هذا القدم •

نوضح ذلك بالقول بأن ما يميز ابن رشد عمن سبقه ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصوره للعالم على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل ، تصورا لا لبس فيه ، وأنه فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه (٤٣) • فلو كان التغير داخل نطاق الكون أزليا ، فانه يستلزم حركة أزلية ، وهذه تحتاج الى محرك أزلى ، أما اذا كان العالم حادثا ، فانه يتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا الى غير نهاية (٤٤) • ومن هنا ننتهى

(٤٣) تاريخ الفلسفة في الاسلام لدى بور — الترجمة العربية للدكتور ابو ريده ص ٢٩٨

(٤٤) المصدر السابق ص ٢٩٨ ، وايضا مادة خلق لدى بور بدائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية مجلد ٨ ص ٤٠٩ — ٤١٢

الى أن هناك احداثا مستمرا منذ الأزل ، أى أن العالم فى حدوث دائم Apparition Perpétuelle.

وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم والعالم القديم على أساس أن قدم العالم يفهم منه أنه عملية حدوث دائم (٤٥) .

وعلى ذلك يجب فيما نرى من جانبنا ألا نخدع من ذكر لفظة الحدوث التى يذكرها ابن رشد فى معرض دراسته لمشكلة قدم العالم ونقده لأدلة المتكلمين ، اذ هذا الحدوث ليس الاختراع من لا شىء ، وهو ما يذهب اليه المتكلمون ، بل هو حدوث على نحو خاص ، انه حدوث أزلى (٤٦) . أى أن العالم فيما نرى يعد قديما ، وعلى أساس

---

(٤٥) M. Allard : Le rationolisme d'averroés d'apres une etude sur la creation, p. 50.

ويمكن الرجوع لمعرفة تفصيلات كثيرة حول هذا الموضوع الى كتابنا : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية من ص ٢٥٠ الى ص ٢٥٩ من الطبعة الرابعة .

(٤٦) نشأ حول موقف ابن رشد الكثير من الجدال . ونود الاشارة بايجاز الى بعض هذه الاراء حول تفسير موقفه .

فكارادى فو Carra de vaux. يرى انه يستخلص من مذهب ابن رشد أن هناك قوة خالقة تعمل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته . والاجرام السماوية بوجه خاص لا توجد الا بالحركة ، وهذه الحركة تأتيها من القوة المحركة التى تؤثر فيها منذ الأزل . فالعالم اذن قديم ولكنه مفعول لعلة خالقة (دائرة المعارف الاسلامية.مادة ابن رشد ـ كتبها كارادى فو ـ الترجمة العربية مجلد ١ عدد ٣ صفحة ١٧١) .

و R.M. Wenely يرى ان ابن رشد قال بازلية المادة والكون والقول بهذا ينفى مذهب الخلق (Baldwin : Dictionary of philosophy, Vol. 1. p. 96.)

وينسب Renan الى ابن رشد القول بقدم العالم (Averroes et l'Averroisme (p. 97). كما نسب جوتييه الى ابن رشد القول بالقدم .

وذهب مونك الى ان ابن رشد يقول بالقدم . وقد استند في اثبات رايه على النصوص الموجودة في تفسير لما بعد الطبيعة. Melanges de la philosophie. p. 443-444.

ونسب دى بور الى ابن رشد القول بالقدم ، قدم العالم المادى . وبين ان هذا المذهب من المذاهب الالحادية (تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ الترجمة العربية ص ٣٠١) .

وذهب Gilson الى ان ابن رشد يقول بالقدم History of Christian philosophy, p. 221-222. وذهب De Wulf الى ان ابن رشد يقول بان المادة قديمة مع الله ، لان العدم لا يتعلق به عمل خالق . ومع حضور هذه المادة القديمة يخرج منها الخالق قواها العاملة ، وينشأ العالم المادى نتيجة لهذا الخلق الدائم ، ولابد من تتابع هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية .

(History of Mediaeval philosophy, Vol. 1, p. 302).

اعترافه بالقدم ، نقد دليل الحدوث ، بل دليل الممكن والواجب كدليلين يقول بهما المتكلمون .

ثانيا : اذا كان قصد الشرع من معرفة العـالم أنه مصنوع لله ومخترع له ، وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه ، فان الطريق التى سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الأصل ، ليس هو طريق الأشعرية ، فيما يذهب ابن رشـد فى مجال تفرقته بين الطريق الشرعى والطريق الكلامى والطريق البرهانى العقلى الفلسفى نظرا لأن طرقهم ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ، ولا من الطرق العامة المشتركة للجميع ، وهى الطرق البسيطة التى تكون قليلة المقدمات والتى تعتبر نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها . أما البيانات التى تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التى تنبنى على أصول متنوعة ومتشعبة ، فان الشرع لا يستعملها فى تعليم الجمهور . فكل من سلك بالجمهور غـير هذا النوع من الطرق أعنى البسيطة وتأول ذلك على الشرع ، فقد جهل مقصده ، وزاغ عن سبيله (٤٧) . فالطرق البسيطة اذن هى طـرق الجمهور ، والتأويل بالنسبة لهم باطل . اذ التأويل تغيير فى المعـانى الأصلية ، ومن يغير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية (٤٨) .

بل ان الآيات فيما يذهب فيلسوفنا ابن رشد قد اتبعت طريق التمثيل بالشاهد لكى تكون أوقع عند الجمهور . فأخبر الله تعالى العباد بأن العالم وقع خلقه فى زمان ، وأنه خلقه من شىء ، اذ كان لا يعرف فى الشاهد مكون الا بهذه الصفة (٤٩) . فالله يخبر عن حاله قبل كون العالم بقوله تعالى « وكان عرشه على الماء(٥٠) » ، « ثم استوى الى السماء وهى دخان » (٥١) .

---

(٤٧) مناهج الادلة ص ١٩٣

(٤٨) المصدر السابق ص ٢٠٥

(٤٨) المصدر السابق ص ٢٠٥

(٥٠) الاية ٧ سورة هود .

(٥١) الاية ١١ سورة فصلت .

وتأويل هذه الآيات يعد خطأ وضلالا . واستعمال لفظ الحدوث او القدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وخاصة الجدليين منهم(٥٢) وذلك انهم حين صرحوا كما تبين لنا حين عرض دليل الحدوث كدليل على وجود الله تعالى ، بأن الله مريد بارادة قديمة ووضعوا أن العالم محدث ، قيل لهم : كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة ؟ فاذا قالوا ان الارادة القديمة تعلقت بايجاده في وقت مخصوص، قيل لهم : ان هذا يؤدى الى القول بارادة حادثة ضرورة والا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم . فان ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم بالتالي في الارادة (٥٣) . يقول ابن رشد : « وذلك أنه يقال لهم : اذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد ، هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟ فان قالوا بفعل قديم ، فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم ، وان قالوا بفعل محدث ، لزمهم أن يكون هنالك ارادة محدثة ، فان قالوا الارادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالا . فان الارادة هي سبب الفعل في المريد ، ولو كان المريد اذا أراد شيئا ما في وقت ما ، وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدمة ، لكان ذلك الشيء موجودا عن غير فاعل . وأيضا فقد يظن أنه ان كان واجبا أن يكون عن الارادة الحادثة أمر حادث ، فقد يجب أن يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا ، وذلك مستحيل » (٥٤) . وهذا كله يدل فيما يرى ابن رشد طريق المتكلمين الجدلي . انه وقف موقفا وسطا ، فلا لحق ببساطة طريق أهل الظاهر ، ولا وصل الى عمق الطريق البرهاني . يقول ابن رشد « ولا هم في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين . ولذلك ليسوا من العلماء، ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض » (٥٥) .

---

(٥٢) مناهج الأدلة ص ٢٠٦

(٥٣) المصدر السابق ص ٢٠٦

(٥٤) المصدر السابق ص ٢٠٦ — ٢٠٧

(٥٥) المصدر السابق ص ٢٠٧

وهكذا كان ابن رشد حريصا فى نقده للطريق الكلامى على أن يبين لنا أن هذا الطريق فى معالجته لكثير من المشكلات التى يتصدى لها لا يفيد أهل الظاهر كما لا يفيد أيضا الفلاسفة الذى يسعون الى البرهان ٠

لمشكلة أخرى من المشكلات التى بحث فيهـا المتـكلمون ، وهى مشكلة
وقـد آن لنا أن ننتقل الى تحليل موقف ابن رشد النقدى بالنسبة
الصفات الالهية ، وهذا موضوع الفصل القادم ٠

الفصل الثانى

الصفات الالهية وموقف ابن رشد النقدى

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- اهتمام ابن رشـــد بنقد دليل التمانع كدليل يقول به المتــكلمون من الأشاعرة .
- دليل التمانع لا يتفق مع الأدلة الطبيعية ولا الأدلة الشرعية .
- تجاوز ابن رشد للمحال الجدلى الذى يتمسك به المتكلمون .
- نقد مسلك الأشاعرة فى البرهنة على العلم الالهى .
- ضرورة التمييز بين العلم الالهى والعلم البشرى .
- موقف الأشاعرة من صفات الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ومنهج ابن رشد فى نقد موقفهم الجدلى .
- ضرورة الصعود من دائرة الجدل الى دائرة البرهان .

تقــــديم

فى هذا الفصل سنحاول التركيز على منهج ابن رشد فى نقد آراء المتكلمين عامة والأشاعرة منهم على وجه الخصوص حول العديد من الصفات الالهية كالوجدانية والعلم والحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر .

وسيتبين لنا أن ابن رشد وان كان يثبت هذه الصفات الالهية الا أنه يتجه فى اثباتها اتجاها يختلف اختلافا جذريا عن اتجاه الأشاعرة . كما سيتضح لنا كيف كان ابن رشد حريصا على بيان أن تدليل المتكلمين على اثبات هذه الصفات لله ، يعد تدليلا لا يتفق مع البرهان لأنه لا يستند الى العقل . كما أن تدليل المتكلمين على هذه الصفات لا يعد تدليلا يتفق والجانب الشرعى الدينى .

« ان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة . وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود الذى هو بها متعلق . فجهلنا نحن بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التى تقتضى له الوجود والعدم . فانه لو كانت المتقابلات فى الموجودات على السواء من قبل أنفسها ، أو من قبل الأسباب الفاعلة لها ، لكان يلزم أن لا توجد ولا تعدم ، أو توجد وتعدم معا ، واذا كان ذلك كذلك فلابد أن يترجح أحد المتقابلين فى الوجود » .

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٢٥ — ١٢٦) .

الصفات الالهية وموقف ابن رشد النقدى :

اذا كان ابن رشد ـــ كما سبق أن رأينا ـــ قد اهتم بنقد دليلين من أدلة الأشاعرة على وجـــود الله وهما دلـــيل الاختراع ودليل الممـــكن والواجب ، فانه اهتم أيضا بنقد آرائهم حول الصفات الالهية والعلاقة بين الصفات والذات وأيضا موضـــوع التنزيه الذى يشـــمل البحث فى الجسمية والجهة والرؤية •

وسوف نهتم بابراز موقف ابن رشد النقدى بالنسبة لبعض هـــذه المجالات دون بعضها الآخر ، اذ أن الأسس التى يستند اليها فى نقـــده لآرائهم فى مجال من المجـــالات ، هى نفسها التى يستند اليها فى نقده لآرائهم فى مجال آخر • وسنحاول الرجوع الى كتب المتكلمين ســـواء كانوا معتزلة أو أشاعرة وذلك اذا حكى ابن رشد رأيا من آرائهم حتى نتأكد من مدى صحة عرض ابن رشد لآرائهم •

(أ) التوحيـــد :

فبالنسبة لموضوع الوحدانية ، فان ابن رشـــد يحاول الكشف عن الأفكار الرئيسية فى الآيات التى تبين لنا أن الله تعالى يعـــد واحـــدا (١) • ويحاول تأويل هذه الآيات تأويلا فلسفيا لكى يبين لنا أن مدلول هـــذه الآيات يتفق مع ما يراه الفلاسفة • وسوف لا نعرض لهـــذا الجانب ، لأنه يعد جانبا ايجابيا ، وقصدنا أساسا هو ابراز الجانب النقدى •

ولا يخفى علينا ان ابن رشد اذا كان يقول ان مدلول هذه الآيات يعد متفقا مع ما يراه الفلاســـفة ، فان هذا القول من جانبه يعد نقطـــة الانطلاق لبيان ضعف آراء الأشاعرة فى هذا المجال ، مجال البحث فى التوحيد •

انه يريد أن يبين لنا أن أدلة الأشاعرة على الوحدانية تعـــد أدلة غير صحيحة وضعيفة الأساس ، اذ أن الفلاسفة قـــد قالوا بأدلتهم من

خلال منظور عقلى برهانى ، أما المتكلمون فقد عبروا عن رأيهم من خلال منظور جدلى لا يفيد العامة ولا يرضى الفلاسفة .

ويركز ابن رشد على نقد دليل التمانع الذى يقول به الأشاعرة . فهو يذهب فى كتابه مناهج الأدلة[1] الى أن دليل الممانعة أو دليل التمانع لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية .

انه لا يجرى مجرى **الطبع** لأنه لا يعد برهانا .

ولا يجرى مجرى **الشرع** لأن الجمهور لا يستطيع فهم ما يقولون به ولا يمكن أن يقع لهم اقتناع بهذه الفكرة ، فكرة الأشاعرة .

والواقع أننا نجد هذا الدليل مبسوطا فى كثير من الكتب التى تركها لنا الأشاعرة[2] ، بحيث يمكن القول بأنهم على اتفاق بالنسبة لهذا الدليل الذى يعتمد على افتراض وجود خلاف اذا وجد أكثر من اله . وهم يحاولون بيان الاشكالات التى تترتب على القول بوجود الهين ، ومن هنا فلا مفر من القول بوجود اله واحد .

فالجوينى المتكلم الأشعرى وهو الذى يشير اليه ابن رشد حين نقده لأدلة وجود الله عند الأشاعرة ، يقول : « ان الاله واحد ويستحيل تقدير الهين . والدليل عليه أنا لو قدرنا الهين وفرضنا الكلام فى جسم وقدرنا من أحدهما ارادة تحريكه ومن الثانى ارادة تسكينه ، فتتصدى لنا وجوه حلها مستحيلة . وذلك أنا لو فرضنا نفوذ ارادتيهما ووقوع مراديهما ، لأفضى ذلك الى اجتماع الحركة والسكون فى المحل الواحد ، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل . ويستحيل أيضا أن لا تنفذ ارادتهما ، فان ذلك يؤدى الى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما ،

---

(١) ص ١٥٧

(٢) راجع على سبيل المثال : التمهيد للباقلانى ص ٢٢٥ ، والمسائل الخمسون في أصول الكلام لفخر الدين الرازى ص ٣٧٣ (ضمن مجموعة) ، والمواقف لعضد الدين الايجى جزء ٨ ص ٤١ — ٤٣ ، ومعالم أصول الدين لفخر الدين الرازى ص ٦٨ — ٦٩ ، ونهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستانى ص ٩٠ — ٩٢ ، واللمع للأشعرى ص ٢٠ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالى ص ٣٨ ، وشرح التفتازانى على العقائد النسفية ص ٢١٨ — ٢١٩

ثم مآله اثبات الهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد • ويستحيل أيضا الحكم بنفوذ ارادة أحدهما دون الثانى ، اذ فى ذلك تعجيز من لم تنفذ ارادته(٣) •

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل الذىيسمى دليل التمانع ، بالاضافة الى كونه غير متفق مع الأدلة الطبيعية أو الأدلة الشرعية ، فانه يعد دليلا ضعيفا . اذ أنه كما يجـوز فى العقل أن نقول بالاختلاف بين الالهين . فانه يجوز أيضا اتفاقهما ، بحيث يكونا كصـانعين اتفقا على صـناعة مصنوع واحد •

ولكن هذا لا يعنى أن ابن رشد يقول بأكثر من اله • ان قصده أن يبين أوجه الضعف فى دلـيل المتكلمين ، دليل التمانع ، حتى يتسنى له التدليل على وحدانية الله بطريقة أخرى يعتبرها أكثر بساطة ويقينا •

انه يبين لنا أن دليل المتكلمين (٤) ، نظرا لأنه يقسم الموضوع الى ثلاثة أقسام ، فانه يعد دليل القياس الشرطى المنفصـل ، فى حين أننا

---

(٣) الارشـاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ص ٥٣

(٤) اذا كنا نجد هذا الدليل عند الاشـاعرة بصفة خاصة ، فاننا نجده في كثير من جوانبه عند المعتزلة ، فاذا رجعنا على سـبيل المثال الى كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى وجدناه يعقد فصلا عنوانه : في ذكر الدلالة على انه لا يجوز أن يكون مع الله عز وجل قديم ثان • ويقول فيه : لو كان معه عز وجل قديم ثان ، لوجب كونه قادرا لنفسـه ، ولو كان معه قادرا ثان لنفسـه ، لوجب كون مقدورهما واحدا ، لأن ذات أحدهما كذات الآخر ، ولذاتهما يتعلقان بالمقدور • فاذا كان أحدهما يتعلق بمقدور بعينه ، وذات الآخر كذاته ، وجب تعلقه به ، لانه لو لم يتعلق به لأدى الى كونه مخالفا له من حيث لم يتعلق بما تعلق به الاخر لذاته • يوضح ذلك ان كل معنيين تعلقا بغيرهما لذاتهما ، فيجب أن يتعلق أحدهما بنفس ما يتعلق به الآخر ، ومتى تعلق أحدهما بشىء دون الآخر ، أنبأ ذلك عن اختلافهما ، فلو لم يكن مقدورا لقادرين لنفسهما مقدورا واحدا • لأدى ذلك الى كونهما مختلفين من حيث تغاير مقدورهما ، ومتفقين من حيث كانا قديمين وقادرين لأنفسـهما ، وهذا مما قد بينا فساده •

وقد علم أن كون المقدور الواحد القادرين محال ، فيجب اذا نفى قديم ثان مع الله ، لان القول باثباته يؤدى الى امور ، اما أن يقال انه ليس بقادر لنفسه وذلك يوجب اختلافهما بالنفس مع كونهما قديمين ، أو يقال هو قادر لنفسـه ويقدران على مقدور واحد ، وقد بينا فساد ذلك ، أو يقال هو قادر لنفسـه ، ويقدر على غير ما يقدر عليه صاحبه ، وذلك يوجب ما ذكرناه الآن من اختلافهما واتفاقهما ، فيجب بطلان القول بأن مع الله قديما ثانيا (الجزء الرابع — رؤية البارى ص ٢٦٧ — ٢٦٨) •

لا نجد فى الآية القرآنية التى يعتمد عليها المتكلمون ، أى نوع من أنواع التقسيم . ومن هنا كانت معبرة عما يسمى فى المنطق بالقياس الشرطى المتصل . وهذا القياس يعد ، فيما يرى ابن رشد ، أكثر وضوحا ويقينا من القياس الشرطى المنفصل (٥) (راجع الشكل رقم ٢) .

وهكذا نجد ابن رشد يحاول توجيه أكثر من نقد الى طريقة تدليل الأشاعرة على وحدانية الله تعالى . ويمكن القول بأنه فى الجانب الايجابى من هذا الموضوع ، يعتمد على فلسفة أرسطو(٦) فى بعض جوانبها المتعلقة بمحاولة اثبات الاله الواحد وخاصة فى مقاله اللام من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

ونود أن نشير الى أن ابن رشد اذا كان يتجه اتجاها أرسطيا ، الا أنه كما سبق أن أشرنا — قد حاول جهده ابراز الدلالات الفلسفية فى كل آية من الآيات التى تخبرنا بأن الله يعد واحدا (٧) — .

فطريق الشرع بنى على ثلاث آيات هى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٨) ، « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون »(٩) « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا » (١٠) .

---

(٥) القضايا الشرطية المتصلة هى التى يلزم فيها حكم في قضية حملية لحكم في اخرى . والمنفصلة هى التى يعاند فيها حكم في أحديهما لحكم في اخرى . والاولى كقولنا : ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . والثانية مثل قولنا : اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا (المعتبر في الحكمة جزء ١ ص ١٥٢ ، مقاصد الفلاسفة ص ٣٦ — ٣٨ ، ومحك النظر للغزالى ص ٤٢ — ٤٣ وايضا معيار العلم للغزالى ص ١٥١ — ١٥٨) .

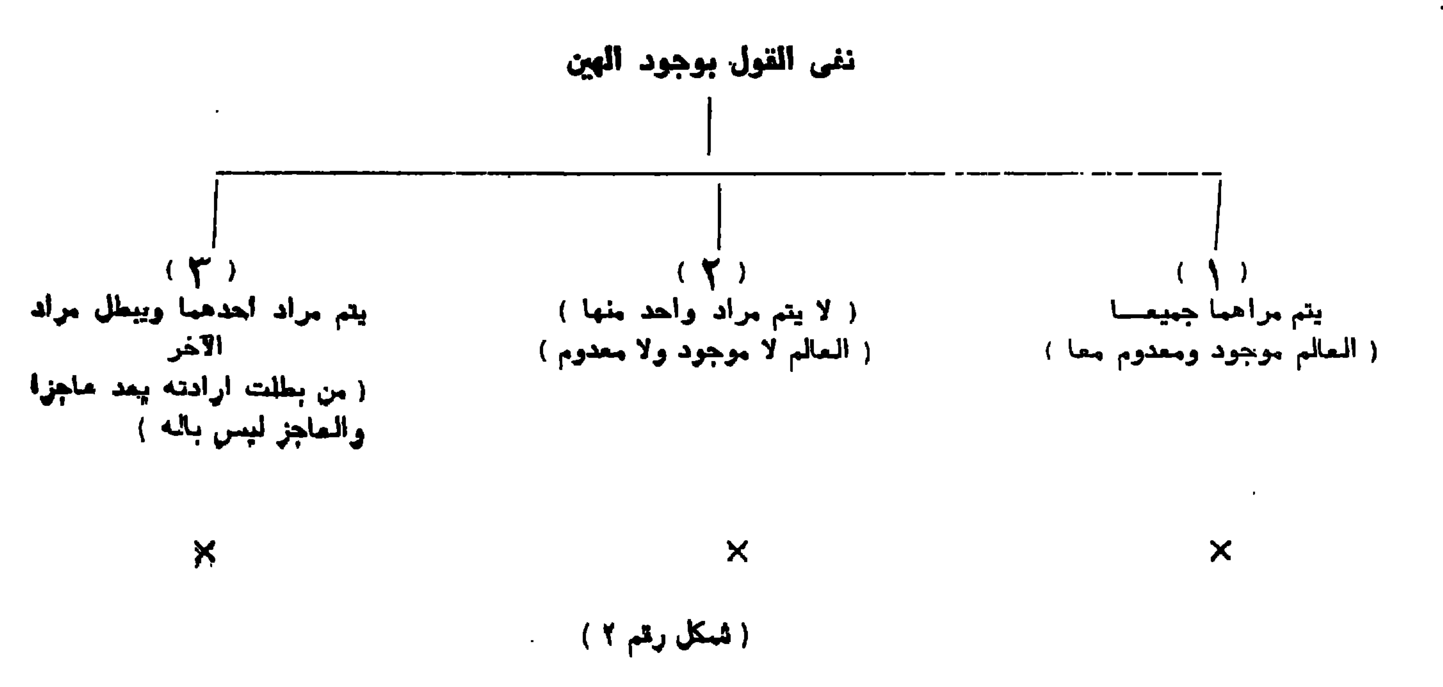
(٦) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٣٩ ، وايضا : تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ — ص ١٧٢٥ — ١٧٣٦ — مقالة اللام .

(٧) مناهج الادلة ص ١٥٥

(٨) الآية ٢٢ من سورة الأنبياء .

(٩) الآية ٩١ من سورة المؤمنين .

(١٠) الآية ٤٢ من سورة الاسراء .


نفى القول بوجود الهين
(١)
يتم مراهما جميعـــا
(العالم موجود ومعدوم معا)
(٢)
(لا يتم مراد واحد منها)
(العالم لا موجود ولا معدوم)
(٣)
يتم مراد احدهما ويبطل مراد الآخر
(من بطلت ارادته يعد عاجزا والعاجز ليس باله)
×
×
×

(شكل رقم ٢)

ويذهب ابن رشد الى أن مدلول الأولى مغروز فى الفطر بالطبع . « وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه اذا كان ملكان . كل واحد منهما فعله فعل صاحبه . فلا يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة . لأنه لا يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة — ان فعلا معا — أن تفسد المدينة الواحدة ؛ الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عاطلا ، وذلك منتف فى صفة الآلهة » [11] .

وهذا المدلول من الآية يعد فيما يرى ابن رشد متفقا مع ما يراه الفلاسفة . فهو يقول « فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة ، وهو النظام الموجود فى العالم . كالنظام الموجود فى المعسكر من قبل قائد المعسكر ، والنظام الموجود فى المدن من قبل مديرى المدن ، اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة ، وهذا معنى قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » [12] .

هذا عن الآية الأولى ، أما الآية الثانية فانها تعد ردا على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال . يقول ابن رشد : « انه يلزم فى الآلهة المختلفة الأفعال التى لا يكون بعضها مطيعا للبعض ، ألا يكون عنها موجود واحد . ولما كان العالم واحدا ، وجب ألا يكون عن آلهة متفننة الأفعال » [13] .

أما الآية الثالثة فهى كالآية الأولى . أى أنها تحاول البرهنة على امتناع وجود الهين فعلهما واحد . « اذ لو كان هناك آلهة قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود ، حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له ، لوجب أن يكون على العرش معه . فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة . فان المثلين لا ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة ، لأنه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب ،

---

(١١) مناهج الادلة ص ١٥٥

(١٢) تهافت التهافت ص ٤٧ ، وايضا :
E. Gilson : History of Christian Philosophy P. 223.

(١٣) مناهج الادلة ص ١٥٦

أعنى لا يجتمعان فى النسبة الى محل واحد كما لا يحلان فى محل واحد، اذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل » (١٤) .

ويذهب ابن رشـد الى أن الفرق بين العلماء والجمهور فى هـذا الدليل : أى دليل الوحدانية ، هو أن العلماء يعلمون من ايجاد العـالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك (١٥) .

وأخيرا يجدر بنا ـ تأكيدا على ما سبق أن أشرنا اليه ـ القول بأن ابن رشد لم يقف عند مجرد التفسير الدينى للآيات ، كما أنه حاول أيضا تجاوز نطاق الجدل بنعيه على المتكلمين استخدام الجـدل دون البرهان ، وما يؤدى اليه الجدل من شكوك ، وكذلك كشفه عن الاشكالات التى نتجت عن آرائهم ؛ ووصـل من هـذا كله الى النطاق الفلسفى البرهانى . وقد تأثر فى ذلك بأرسطو ، كما سبق أن أشرنا ، وذلك فى آخر تفسيره لمـا بعد الطبيعة ، اذ يقول : « وان كانت المبادىء الأولى للعالم مبادىء مختلفة ، فالمبادىء التى هاهنا لا يمكن أن يوجد فيهـا خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره . كما أنه اذا كانت الرئاسات كثيرة ، لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال . ولذلك قال (أرسطو) لا خير فى كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد . يريد أن الطبيعة فى هذا كله تشبه الصناعة » (١٦) . وقد تبين لنا فيما سبق كيف ربط ابن رشد بين هذا القول ، وقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » .

(ب) العلم :

واذا كان ابن رشد ـ كما تبين لنا ـ قد نقـد مسلك المتكلمين المتعلق بوحدانية الله تعالى ، فانه نقدهم أيضا فى دراسته لصفة العلم الالهى .

---

(١٤) المصدر السابق ص ١٥٦

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٦

(١٦) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٧٣٥ ـ ١٧٣٦ ـ مقالة اللام .

ونود أن نؤكد فى البداية أن ابن رشد يثبت لله تعالى صفة العلم وكم نجد عنده من نصوص عديدة يدافع فيها عن اثبات هذه الصفة وقد استند الى الآيات القرآنية تارة والى الأدلة الفلسفية — من وجهة نظره — تارة أخرى •

ولسنا فى مجال عرض رأى ابن رشد فى دراسته لهذه الصفة ، بل نكتفى — طبقا لموضوع كتابنا هذا — بابراز الجانب النقدى عنده ، ذلك الجانب الذى اهتم فيه بابراز الأخطاء التى وقع فيها المتكلمون وذلك فى دراستهم لهذه الصفة ، صفة العلم الالهى •

فابن رشد يذهب فى كثير من كتبه الى أن القرآن الكريم قد نبه على وجه الدلالة على هذه الصفة • يقول الله تعالى : ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير [١٧] ووجه الدلالة هو أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى أجزائه ، أى كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع ، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وانما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب أن يكون عالما به • فالانسان اذا نظر الى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف ، تبين أن البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء [١٨] •

وهذه الصفة تعد فيما يرى ابن رشد صفة قديمة ، اذ لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما • لكن ينبغى ألا يتعمق فى هذا فيقال بما يقوله المتكلمون : انه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم • اذ يلزم عن هذا القول بأن العلم المحدث فى وقت عدمه ، وفى وقت وجوده علم واحد • وهذا أمر غير معقول ، اذ من الضرورى أن يكون تابعا للموجود• ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا ، اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وجوده بالفعل [١٩] •

---

(١٧) سورة الملك — آية ١٤

(١٨) مناهج الادلة ص ١٦٠ ، وأيضا : ضميمة لمسألة العلم القديم ص ٢٩

(١٩) مناهج الادلة ص ١٦٠

وهذا شيء لم يصرح به الشرع ، بل الذى صرح به خلافه ، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها بقول الله تعالى : « وما تسقط من ورقة الا يعلمها . ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » (٢٠) . فينبغى أن يوضع فى الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف فى وقت تلفه ، وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع . وانما كان هذا هكذا ، لأن الجمهور لا يفهمون من العلم فى الشاهد غير هذا المعنى (٢١) .

ويشير ابن رشد فى معرض نقده للاتجاه الذى سار فيه علماء الكلام ، الى أن الكلام فى علم البارى تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت فى كتاب . اذ أن أفهام الجمهور لا تنتهى الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم فى هذا بطل معنى الألوهية عندهم . ولذلك كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم ، اذ كان الكافى لسعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقته افهامهم . ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول تعليم الجمهور ، فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى تعالى لوجودها فى الانسان ، كقوله تعالى : « لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » (٢٢) ، بل واضطر الى تفهيم معان فى البارى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية ، مثل قوله تعالى : « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون » (٢٣). فهذه المسألة خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق .

بيد أن المرء سرعان ما يتساءل قائلا : ان كانت هذه الأشياء كانا فى علم الله قبل أن تكون ، فهل هى فى حال كونها فى علمه كما كانت عليه فى علمه قبل كونها ؟ أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه

---

(٢٠) الآية ٥٩ من سورة الأنعام .
(٢١) مناهج الأدلة ص ١٦١
(٢٢) الآية ٤٢ من سورة مريم .
(٢٣) الآية ٧١ من سورة يس .

فى عمله قبل أن توجد (٢٤) ؟ فان قلنا انها فى علم الله فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى عمله قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيرا ، وأن يكون إذ حدث هنالك علم زائد فى حالة خروجها من العدم الى الوجود ، وذلك مستحيل على العلم القديم . وان قلنا ان العلم بها واحد فى الحالتين ، قيل : فهل هى فى نفسها ، أعنى الموجودات الحادثة قبل أن توجد ، كما هى حين وجدت ؟ فيجب أن يقال : ليست فى نفسها قبل أن توجد كما هى حين وجدت ، والا كان الموجود والمعدوم واحدا . فاذا سلم الخصم بهذا قيل له : أفليس العلم الحقيقى هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟ فاذا أجاب بالايجاب قيل : فيجب على هذا اذا اختلف الشىء فى نفسه أن يكون العلم به يختلف . والا فقد علم على غير ما هو عليه . فاذن يجب أحد أمرين : اما أن يختلف العلم القديم فى نفسه ، أو تكون الحادثات غير معلومة له ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه .

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان ، أعنى من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود ، وتعلق علمه بها اذا وجدت . فانه من البين بنفسه أن العلمين متغايران ، والا كان جاهلا بوجودها فى الوقت الذى وجدت فيه (٢٥) .

ولا يحل هذا الاشكال قول المتكلمين بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه فى حال كونها فى زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود . فانه يقال لهم : فاذا وجدت ، فهل حدث هنا لك تغير أولم يحدث ، وهو خروج الشىء من العدم الى الوجود . فان قالوا لم يحدث ، فقد كابروا ، وان قالوا حدث هنالك تغير ، قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أولا ؟ فيلزم الشك المتقدم(٢٦) . وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشىء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد ، علم واحد بعينه (٢٧) .

---

(٢٤) تهافت التهافت ص ٨٨ — ٨٩

(٢٥) ضميمة لمسألة العلم القديم ص ٢٦

(٢٦) المصدر السابق ص ٢٧

(٢٧) المصدر السابق ص ٢٧

بل من الخطأ الذهاب مـع الغزالى كمتكلم أشعرى فى قولـه بأن الفلاسفة يرون أن الله لا يعلم الجزئيات أصلا (٢٨) • اذ أنهم يذهبون الى أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا • وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به : فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله بالوجود مقابل لهذا ، فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود • فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل (٢٩) •

فلابد أن نعلم تماما أن الحال فى العلم القديم مـع الموجودات ، خلاف الحال من العلم المحدث مع الوجود • وذلك أن وجود الموجـود علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم علة وسبب للموجود • فلو قيل بأنه اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد ، كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له ، ووجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث فى العلم المحدث • ومصدر هذا الخطأ قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد • وكما لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله ، أعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث فى علم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث معلوله عنه اذ أن حدوث التغير فى العلم عند تغير الموجود انما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المحدث (٣٠) • فالعلم القديم يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث ، وذلك هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به • اذ قد أدى البرهان الى أنه عالم الأشياء لأن صدورها عنه انما هو من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا (٣١) • وقد أدى البرهان أيضا الى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث • فمن الواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف ، وهو علم القديم سبحانه (٣٢) •

---

(٢٨) المصدر السابق ص ٢٨ ، وأيضا : فصل المقال ص ١١
(٢٩) فصل المقال لابن رشد ص ١١
(٣٠) ضميمة لمسألة العلم القديم ص ٢٨ — ٢٩
(٣١) المصدر السابق ص ٢٩
(٣٢) المصدر السابق ص ٢٩

فمن المستحيل بناء على ذلك أن يكون علمه تعالى على قياس علمنا ، لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها • ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث • ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا أزليا ، والانسان الها كائنا فاسدا ، فالأمر فى علم الأول يقابل الامر فى علم الانسان ، اذ علم الأول هو الفاعل للموجودات . وليست الموجودات علة لعلمه (٣٣) •

فالموجودات انما صارت ذات ماهية به • وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته • وذلك أنه اذا كان هو السبب فى كون الموجودات موجودة ومعقولة ، وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه : فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة • والفلاسفة انما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الانسان بها ، والذى هو معلول عنها • فعلمه بالموجودات على الضدمن علم الانسان ، اذ قام البرهان على هذا النوع من العلم (٣٤) •

ويحاول ابن رشد فى مجال نقده لعلماء الكلام وللغزالى أيضا الذى كفر الفلاسفة فى رأيهم حول مشكلة العلم الالهى : أن يبين لنا أن اللـه تعالى لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذى نعلمه نحن : بل ولا الكليات • فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الموجود • والأمر فى ذلك بالعكس ، ولذلك أدى البرهان الى أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى (٣٥) •

وتفصيل ذلك أن الله من جهة أنه يعلم ذاته فقط ، يعلم الموجودات بالوجود الذى هو علة له • مثال ذلك من يعلم حرارة النار فقط لا يقال عنه انه ليس له بطبيعة الحرارة الموجودة فى الأشياء الحارة علم ، بل يقال انه هو الذى يعلم طبيعة الحرارة بما هى حرارة • وكذلك الأول سبحانه

---

(٣٣) تهافت التهافت ص ١١٤
(٣٤) المصدر السابق ص ٩١
(٣٥) فصل المقال ص ١١ — ١٢

هو الذى يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق ، والذى هو ذاته . فلذلك كان اسم العلم مقولا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، اذ علمه سبب الموجود ، والموجود سبب لعلمنا فعلمه لا يتصف بالكلى ولا بالجزئى . لان الذى علمه كلى عالم بالجزئيات التى هى بالفعل بالقـوة فمعلومه ضرورة هـو علم بالقوة ، اذ كان الكلى انما هـو علم للأمور الجزئية . واذا كان الكلى هو علم بالقوة ، ولا قوة فى علمه سبحانه ، فعلمه ليس بكلى وأضح من ذلك ألا يكون علمه جزئيا ، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم . فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذى فينا ولا بالجهل الذى هو مقابله ، كما لا يتصف بهما ما شأنه ألا يوجد فيه واحد منهما . فقد تبين اذن وجود عالم لا يتصف بالعلم الذى فينا ولا بالجهل الذى فينا ولا يغاير وجوده علمه (٣٦) .

واذا كانت هذه المسألة قد انحصرت فى قسمين ضروريين ، أحدهما أن الله لو عقل الموجودات على أنها علة لعلمه للزم أن يكون عقله كائنا فاسدا ، وأن يستكمل الأشرف بالأخس . ولو كانت ذاته غير عاقلة للأشياء ونظامها لكان هاهنا عقل آخر ليس هو ادراك صور الموجودات على ما هى عليه من الترتيب والنظام ، فان هذين القسمين مستحيلان . ولابد من القول بأن ماتعقله ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذى صارت به موجودة (٣٧) .

يضـاف الى ذلك أن علم اللـه تعالى لا يقتسم الصـدق والكذب المتقابلين ، بل الذى يقتسم الصدق والكذب هو العلم الانسانى . مثال ذلك أن الانسان يقال فيه ، اما أنه يعلم الغير واما أنـه لا يعلمه على أنهما متناقضان ، اذا صدق أحدهما كذب الآخر . أما الله فيصدق عليه الأمران معا ، أعنى بذلك أن علمه لا يقتضى نقصا ، وهـو العلم الذى لا يدرك كيفيته الا هو . وكذلك الأمر فى الكليات والجزئيات ، يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها . أما من فصل فقال انه يعلم الكليات

---

(٣٦) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٧٠٧ — ١٧٠٨ ، وايضا : تهافت التهافت ص ٦٠ و ٨٥ و ٨٦

(٣٧) تهافت التهافت ص ٦٠ — ٨٥ — ٨٦ ، تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٧٠٦ و ١٧٠٧ ، وايضا : E. Brehier : La philosophie du Mayen age P. 233.

ولا يعلم الجزئيات . فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم ، فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات ، والموجــودات هى المؤثرة فيها • وعلم البارى هو المؤثر فى الموجودات والموجودات هى المنفعلة عنه (٣٨) •

وليس تعدد المعلومات فى العلم الأزلى كتعددها فى العلم الانسانى • اذ يلحقها فى العلم الانسانى تعدد من وجهين : أحدهما من جهة الخيالات، وهذا يشبه التعدد المكانى ، وثانيهما تعددها فى أنفسها فى العقل منا . أى التعدد الذى يلحق الجنس الأول ، أى الموجود بانقسامه الى جميع الأنواع الداخلة تحته فان العقل مثلا هو واحد من الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة فى العالم ، وهو يتعدد بتعدد الأنواع • ومن البين أنه اذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى ، فانه يرتفع عن هــذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل فينا ادراكه ؛ الا لو كان العلم منا هو هو بعينه ذلك العلم الأزلى ، وذلك مستحيل (٣٩) •

فعلم الله تعالى واحد ، وليس معلولا عن المعلولات ، بل هو علة لها • والشىء الذى أسبابه كثيرة هو كثير ، أما الشىء الذى معلولاته كثيرة ، يلزم أن يكون كثيرا بالوجه الذى به المعلولات كثيرة • وعلم الأول لا يشك فى أنه قد انتفت عنه الكثرة التى فى المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم (٤٠) •

فالله فعل محض وعلة • ولذلك لا يقاس علمه على العلم الانسانى • فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير ، فهو علم غير منفعل • ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل • واذا وجب تعلق علمه بهذه الموجودات ، فاما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، واما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها • وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل • فواجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذى تعلق علمنا به ، لأن العلم الصادق

---

(٣٨) تهافت التهافت ص ١١٠

(٣٩) المصدر السابق ص ٨٦

(٤٠) المصدر السابق ص ٨٨ ، ١١٢

هو الذى يطابق الموجود . فان كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم اللـــه لا يتعلق من الموجـــود بجهة أشرف من الجهـــة التى يتعلق علمنا بها . فللموجود اذن وجودان : وجود أشرف ووجود أخس . والوجود الأشرف هو علة الأخس . وهذا هو معنى قول القدماء ان البـــارى تعالى هـــو الموجودات كلها : وهو المنعم بها والفاعل لها . ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو . ولكن هذا كله من علم الراسخين فى العلم (٤١) .

والواقع أننا لوتأملنا فى تحليل ابن رشـــد لصفة العـــلم الالهى . لوجدنا أن تحليله انما كان القصد منه تخطى طريق الخطابين عند العامة ، لأنه لايخرج عن كونه مجرد نزعة اقناعية ، وتجاوز طريق أهل الجدل ، لـــا فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة ، واذا تجاوزنا الطريقين معا ، فاننا نستطيع الوصول الى البرهان .

وهكذا نجد أن ابن رشد سواء فى دراسته لصفة الوحدانية أو صفة العلم الالهى ، كان حريصا على ابراز أوجه الضعف فى آراء المتكلمين

---

(٤١) تهافت التهافت ص ١١٢ — ١١٣ ويذهب الدكتور محمد توفيق بيصار في كتابه (في فلسفة ابن رشد — الوجود والخلود ص ٩٥) الى ان ابن رشد بتفرقته بين العلم غير المنفعل والعلم الفاعل يخطو نحو وحدة المتصوفين التى لا تغاير بين واجب الوجود وبين الموجودات الا باعتبار المعتبر ونظر الناظر فقط . وكذلك ينحو نحو الصوفية في استدلاله على رايه ، بقول رؤساء الصوفية لا هو الا هو ، وان هذا كله يعنى التفرقة بين العلم الباطن والعلم الظاهر .

بيد أن هذا التفسير لراى ابن رشد أحسبه جملة وتفصيلا تفسيرا خاطئا ، اذا ما ابعد ابن رشد عن أقوال الصوفية وتأويلاتهم . وهل اذا ذكر فيلسوف مجرد عبارة للصوفية ، يدل هذا على انه يذهب مذهبهم ؟ ان كل هدف ابن رشد هو الوصول الى اثبات ان علم الله يختلف تماما عن العلم الانسانى . وهذا العلم لا يصح وصفه بانه كلى او جزئى لان هذا ينطبق على ادراكاتنا الانسانية . وليس في قوله ما يؤدى الى وحدة المتصوفين ، اذ انه لا يتحدث اطلاقا في هذا المجال عن واجب الوجود وموجوداته كما فهم الدكتور بيصار ، ولكنه يتحدث عن علم الله والتفرقة بينه وبين العلم الانسانى . اما اذا كان يستدل بقول الصوفية ، فان هــذا يعنى التفرقة بين العلم الالهى الذى هو علة علمنا ، والعلم الانسانى الذى هو معلول عن علم الله . وكذلك لا تؤدى تفرقته هذه الى القول بعلم باطن وعلم ظاهر ، وكل هدفه هو انه — طبقا لنظريته في الطبقات الثلاث — يفرق بين أهل البرهان والعامة ، ويقول ان رايه هذا لا يفهمه الا الراسخون في العلم اى اهل البرهان ، وان التصريح به للخطابيين يعد تصريحا ضارا بهم ، لانه لا تدركه افهامهم . فليس في رايه هذا — كما هو شأنه دائما — ثمة لجوء الى آراء المتصوفة او تأييد لارائهم .

وخاصة الأشاعرة • كما كان حريصا أيضا على تخطى طريق أهل الظاهر ، وذلك حتى يكون بنقده لكل من الطريقين : معبرا عن طريق ثالث هـو طريق البرهان •

وما فعله بالنسبة للوحدانية والعلم ، فعله بالنسبة للصفات الالهية الأخرى وهى الحياة والارادة والقـدرة والكلام والسمع والبصر • ان الدارس لكتبه المؤلفة كمناهج الأدلة وفصل المقـال وتهافت التهافت • ولشروحه وخاصة تفسير ما بعد الطبيعة ، يرى أنه قد استفاد كثيرا من دراساته للتراث اليونانى الأرسطى ، وان كان قد خرج على بعض آراء أرسطو وخاصة فى معرض دراسته للعلم الالهى وللوحدانية • وهذا مـا سيتبين لنـا حين دراستنا لبعض الصفـات الأخـرى مركزين علـى الكشف عن نقد ابن رشد للأشاعرة •

جـ ـ الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر :

تبين لنا حتى الآن كيف اهتم ابن رشد اهتماما كبيرا بنقد مسـلك المتكلمين الجدلى ازاء صفتين من الصفات الالهية ودراستهم لها وهمـا صفة الوحدانية وصفة العلم • وسوف نقف وقفة قصيرة حول الصفات الأخرى • نقول وقفة قصيرة ، نظرا لأن ابن رشد قد اهتم بدراسـة صفة العلم على سبيل المثال أكثر من اهتمامه بدراسة الصفات الأخرى • وقد يكون سبب ذلك أن صفة العلم الالهى قد ارتبطت بأحدى المشكلات التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة متأثرا فى ذلك بتجـاهه الأشـعرى ودراساته الكلامية كما سبق أن أشرنا الى ذلك من قليل •

ويمكن القول بأن نقد ابن رشد لمسلك المتكلمين امـا أن يكون بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة •

نوضح ذلك فنقول ان ابن رشد نجد عنده أحيانا نقدا مباشرا لهذا الرأى أو ذلك من الآراء التى قال بها الأشاعرة أو قال بها من تأثر بهم

مباشرا من جانب ابن رشد لآراء المتكلمين •

ورضى لنفسه أن يسير فى طريقهم كالغزالى مثلا • نقول ان هذا يعد نقداً
أما النقد غير المباشر ، وهذا ما سنجده الى حد كبير فى دراسة للصفات الالهية الأخرى ، فانه يتمثل فى كون ابن رشد يدافع عن الاتجاه الفلسفى . وهذا الدفاع من جانب فيلسوفنا ابن رشد ، ان دلنا على شىء فانما يدلنا على أنه يعد تعبيرا عن نقده للطريق الذى سار فيه المتكلمون فى دراستهم للصفات الالهية ، كما يعد تعبيرا أيضا عن رفضه وعدم موافقته على هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم حين بحثوا بحثا مستفيضا فى موضوع الصفات الالهية •

فهو مثلا حين يبحث فى **صفة الحياة** يرتب القول بهذه الصفة بالنسبة لله تعالى على صفة العلم التى سبق أن بحث فيها • انه لايبحث فى صفة الحياة على النحو الذى نجده عند المتكلمين ، حين يقولون ان العالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون الا حيا([٤٢])، بل انه فى تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو يذهب الى أن الحياة والعلم هى أخص أوصاف الاله ، نظرا لأن اسم الحياة لاينطبق على شىء الاعلى الادراك (صفة العلم) • واذا كان فعل العقل هو الادراك (صفة العلم)، ففعل العقل هو حياة (صفة الحياة) ([٤٣]) •

هذا ما نجده عند ابن رشد حين يقوم بتفسير فلسفة أرسطو ، أى هذا ما نجده فى شروحه على أرسطو • فهل يستمع الى ذلك أولئك الذين يذهبون الى أن الشروح لا تعبر عن فكر ابن رشد ، بحيث يطالبوننا بالاعتماد على المؤلفات فقط ؟ •

وما يفعله ابن رشد فى دراسة لصفة الحياة ، مختلفا بذلك عن الاتجاه الكلامى الجدلى ، يفعله بالنسبة لصفة الارادة •

---

(٤٢) الاقتصاد في الإعتقاد للغزالى ص ٤٧ ، وأيضا : محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٣٥

(٤٣) تفسير ابن رشد لكتاب الميتافيزيقا لارسطو جـ ٣ ص ١٦٢٠

(٤٤) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٦١٩

انه يذهب الى أن الله مريد لأن من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له (٤٥) •

أما التساؤل عن كونه مريدا للأمور المحدثة بارادة قديمة ، فبدعة • اذ أن هذا التساؤل يعد فيما يرى ابن رشد تساؤلا جدليا نجده مثارا عند المتكلمين • انه تساؤل جدلى لا يفيد العلماء ولا يقنع به الجمهور • وكل ما ينبغى أن نقول به هو أن تعالى مريد لكون الشيء فى وقت كونه ، وغير مريد لكونه فى غير وقت كونه (٤٦) والله تعالى يقول : « انما قولنا لشيء اذا أردناه ن نقول له كن فيكون » (٤٧) •

ونود ان نشير الى ان ابن رشد اذا كان فى دراسته لصفة العلم الالهى وفى معرض نقده للاتجاه الكلامى الأشعرى قد فرق تفرقة حاسمة وجذرية بين العلم الالهى والعلم الانسانى ، فانه فى دراسته لصفة الارادة ، متأثرا فى ذلك بالاتجاه الفلسفى لا الاتجاه الكلامى الجدلى ــ يفعل نفس الشيء •

انه يذهب الى أن الفلاسفة يرون أنه لابد من التفرقة بين الارادة الالهية والارادة الانسانية البشرية • انهم ينفون الارادة عن البارى تعالى ، بمعنى الارادة البشرية ، أى لا يثبتون له الارادة البشرية لأنها تكون لوجود نقص فى المريد وانفعال عن المراد • فاذا وجد المراد له ارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة (٤٨) • ان الفلاسفة لايقولون ان الله ليس مريدا باطلاق ، لأنه فاعل بعلم وعن علم ، وفاعل أفضل المتقابلين مع أن كليهما ممكن ، ولكنهم يقولون انه ليس مريدا بالارادة الانسانية (٤٩) •

---

(٤٥) مناهج الادلة ص ١٦٢
(٤٦) مناهج الادلة ص ١٦٢
(٤٧) الآية ٤٠ من سورة النحل
(٤٨) تهافت التهافت ص ١٠٨
(٤٩) المصدر السابق ص ٤٤

ويتابع ابن رشـــد نقـــده للمتكلمين عن طريق دفاعه عن الاتجاه الفلسفى ، وعن آراء الفلاسفة ، فيرى أن الفلاسفة يثبتون لله من معنى الارادة ، كون الافعال الصادرة عنه ، صادرة عن علم وحكمة • انهـا صادرة بارادة الفاعل لا عن الضرورة والطبيعة (٥٠) •

ان معنى الارادة عند الفلاسفة ـــ فيما يرى ابن رشد ـــ أن فعله تعالى يعد فعلا صادرا عن علم • فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ، أى الشىء وضده أو مقابله ، يمكن أن يصدر عنه كل واحد منهما ، بحيث أن صدور الأفضل من الضدين دون الآخر ، عن العـــالم بهما ، يسمى العالم فاضلا • ولذلك يقولون ان مشيئته تعـــالى جارية فى الموجودات بحسب علمه ، وأن قدرته لاتنقص عن مشيئته ، كما نرى ذلك بالسنة لأفراد البشر (٥١) •

وهذا يبين لنا ابن رشد أن الأفعال الصادرة عن الله ، لا بد أن تكون صادرة عن علم ، والعلم يعنى الحكمة •

واذا كنا قد قلنا ان مسلك ابن رشد فى بحثه لصفة الارادة يختلف عن مسلك المتكلمين من الأشاعرة ، فان هذا يتضح فى نفى ابن رشـــد صدور أفعال متضادة عن الله تعالى اعتمادا على كونه مريدا • وابن رشد يقصد بذلك نقد رأى الأشاعرة والغزالى ، والذين قالوا بامكان انقلاب طبائع الأشياء وذلك حين دراستهم لمشكلة السببية والعلاقات بين الأسباب ومسبباتها •

يقول ابن رشد فى معرض نقده للغزالى كمتكلم ســـار فى الاتجاه الأشعرى ، مبينا لنا أن الفلاسفة لاينكرون الارادة حين اثباتهم للعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها : « فليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى الغزالى عن الفلاسفة ، لأنه اذا قلنا انه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معا ، وذلك محال • فصدور أحد الضدين عنه

---

(٥٠) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٨

(٥١) المصدر السابق ص ١٠٥

يدل على صفة زائدة على العلم وهى الارادة . فالله عندهم ــ الفلاسفة ــ عالم مريد عن علمه ضرورة » (٥٢) .

وهذا يدلنا على أن ابن رشد يدافـــع عن رأى الفلاسفة ، وهـــذا الدفاع من جانبه عن الرأى الفلسفى يعـــد تعبيرا عن اختلافه عن رأى المتكلمين حول صفة الارادة الالهية . وليرجع القارىء الى رأى ابن رشد فى مشكلة السببية وارتباطها بالبحث فى الارادة الالهية ، وسيرى أن رأى فيلسوفنا ابن رشد يختلف قلبا وقالبا عن رأى المتكلمين وخاصة الأشاعرة .

واذا كان ابن رشد قد بحث فى صفة الارادة ، فانه بحث أيضا فى صفة القدرة ونقد رأى الأشاعرة فى هذا المجال ، وهذا النقد من جانبه يقوم على نفس الأسس التى سبق أن أشرنا اليها فى عديد من المواضع .

أن فيلسوفنا ابن رشد يبين لنا أنه اذا كان من شرط صدور الشىء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له ، فكذلك من شرطه أن يكون قادرا ، وهـــذا يتفق **مع نظرة الفلاسفة** التى تذهب الى أن ايجاد الله للعـــالم على النظام الواقع من لوازم ذاته ، فيمتنع خلوه منه ، كما يتناقض مع **نظرة المتكلمين** التى تذهب الى أن اللـــه يصح منه ايجاد العالم وتركه ، وليس شىء منهما لازما لذاته .

هذا عن صفة القدرة التى ينظر اليها نظرة تختلف عن نظرة المتكلمين اليها حين ربطوا البحث فيها برأيهم فى عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات (٥٣) .

---

(٥٢) المصدر السابق ص ١٠٨

(٥٣) نود أن نشير الى أن ابن رشد بحث ايضا في **صفة الكلام** . ولكن بحثه في هـــذه الصفة لا يتضمن جانبا نقديا بارزا فهو يذهب الى أن هذه الصفة ثابتة لله من جهة ثبات صفة العلم له وكذلك القدرة على الاختراع « فالكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى في نفســه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى في نفسـه » .

فالكلام فعل من جملة افعال الفاعل . واذا كان الانسان وهو الذى لا يعد خالقا حقيقيا يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر ، فكم بالحرى أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقى .

واذا كان ابن رشد قــد آثر الموقف الفلسفى فى دراسته لصفــة القدرة ، رافضا بذلك الموقف الكلامى الجدلى ، فانه قد فعل ذلك بالنسبة لصفتى السمع والبصر • وكم نجد عنده نعيا على المتكلمين الذين أسرفوا فى تأويل صفتى السمع والبصر ، تأويلا أدى الى عدم فهم الجمهور لطبيعة هاتين الصفتين كما أنه يعد تأويلا لايرقى الى مستوى البرهان الــذى ينشده الفيلسوف •

فابن رشد يذهب الى الله تعالى اذا كان يوصف بصفات معينــة كالعلم والارادة وغيرهما ، فانه يوصف بالسمع والبصر أيضا • اذ أنه لمــا كان من شرط الصانع أن يكون مدركا لكل ما فى المصنوع ، وجب أن يكون له هذان الادراكان • فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع اذ هى مصنوعات له (٥٤) •

فهذه الصفات كلها منبهة على وجودها للخالق فى الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له ، وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود يقتضى أن يكون مدركا بجميع الادراكات ، لأنه من العبث أن يعبد الانسان من لا يدرك أنه عابد له (٥٥) •

والفلاسفة لا يذهبون الى أن ما ليس له سمع وبصر أشرف مما له سمع وبصر على وجه الاطلاق ، بل من جهة ما له ادراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم • فلما كان العلم ليس فوقه شىء فى الشرف ، لم يجز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم (٥٦) •

= امــا فيما يختص بمسـألة قدم القرآن او خلقه ، فيجدر القول بأن من نظر الى اللفظ دون المعنى ، أعنى لم يفصل الأمر ، قال أن القرآن مخلوق ، ومن نظر الى المعنى الذى يدل عليه اللفظ ، قال انه غير مخلوق ، والحق هو الجمع بينهما (مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٦٣ — ١٦٤) •

(٥٤) مناهج الادلة ص ١٦٤ — ١٦٥ ، التبصير في الدين للاسفرائينى ص ١٤٥ ، بيان موافقة صريح المعقول لصــحيح المنقول لابن تيمية ج ٤ ص ٦ ، وأيضــا : التمهيد للباقلانى ص ١٩٧ — ١٩٨

(٥٥) مناهج الأدلة ص ١٦٥

(٥٦) تهافت التهافت ص ١١١

واذا كان الله قد وصف نفسه فى الشرع بالسميع البصير تنبيها على أنه لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، فان تعريف ذلك للجمهور ، ليس بمستطاع الا بلفظى السمع والبصر . ولذلك كان هـذا التأويل خاصا بالعلماء . ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوبين الى العلم بالشريعة (٥٧) . فصفتا السمع والبصر لم تضرب فى الشرع الا للجمهور ، وذلك من جهة تنبيهه على وجود العلم لـه (٥٨) . وبذلك تكون هاتان الصفتان قد ضربتا للعامة لتقريب صفة العلم الى أذهانهم ، أما أهل البرهان فيكفهم تعقل صفة العـلم وفهم مدلولها .

---

(٥٧) المصدر السابق ص ١١٢
(٥٨) مناهج الأدلة ص ١٦٥

الفصل الثالث

الذات والصفات ونقد مسلك الأشاعرة

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

ـ منهج المعتزلة فى التوحيد بين الذات والصفات .

ـ اتجاه الأشاعرة الى التمييز بين الذات والصفات .

ـ نقد ابن رشد لمسلك الأشاعرة فى دراستهم للعلاقة بين الذات والصفات .

ـ رأى المتكلمين لايرقى الى مستوى البرهان ولايتفق مع أفهام الجمهور .

ـ المؤثرات الفلسفية الأرسطية فى اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين .

تقـــديم

سنحاول فى هذا الفصل اثبات أن منهج ابن رشد فى نقد الآراء التى قال بها المتكلمون حول مشكلة الذات والصفات يعـد منهجا قائما على أساس العقل لأنه يتفق مع البرهان •

واذا كان ابن رشد ــ كما سيتضح لنا ــ قد نقد مسلك الأشاعرة ، فانه قد نقد أيضا مسلك المعتزلة ، واتجه بعد ذلك فى دراسة لهذه المشكلة اتجاها يختلف عن اتجاه كل من المعتزلة والأشاعرة • وقـد استفاد فى اتجاهه هذا بمؤثرات فلسفية أرسطية •

لقد كان ابن رشد حريصا على أن يبين لنا فى معرض نقـده لآراء المتكلمين حول مشكلة الذات والصفات ، أن هذه الآراء التى يقول بهـا المتكلمون لاتعدو كونها حكمة جدلية لا تصعد الى مستوى البرهان الذى يعتمد على العقل والعقل أساسا •

« ... وأما العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم : فيقولون فى الشىء : هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فانما يعنون به ، المشهور فى بادى الرأى عند الجميع . فان بادىء الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر ، يسمونه العقل . وأنت تتبين ذلك متى استقريت شـــيئا مما يتخاطبون فيـــه وبه أو مما يكتبونه فى كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة » ..

(الفارابى : رسالة فى معانى العقل ص ٦)

الذات والصفات ونقد مسلك الأشاعرة

اذا كان ابن رشد قد درس الصفات الالهية واتخذ موقفا نقديا بالنسبة للمتكلمين ، فانه قد درس أيضا موضوع الذات والصفات •

ونود أن نشير الى أنه كان منتظرا من فيلسوفنا ابن رشد دراسة هذا الموضوع والقول برأى تجاهه ، اذ أنه كان حريصا على نقد آراء المتكلمين وخاصة الأشاعرة نقدا شاملا وجوهريا • فالمتكلمون سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة قد درسوا هذا الجانب أثناء دراستهم لموضوع التوحيد •

فالمعتزلة على سبيل المثال اذا كانوا قد فرعوا البحث فى الرؤية وخلق القرآن على أصل فى أصولهم ، وهو الأصل الأول ، أصل التوحيد ، فانهم فرعوا عن هذا الأصل أيضا ، البحث فى موضوع الذات والصفات •

ونود أن نشير الى أن المعتزلة لم ينكروا صفات الله ، ولكنهم أنكروا كون الصفات قديمة ، وكونها زائدة على الذات •

وهم قد ذهبوا الى رأيهم فى التوحيد بين الذات والصفات ، اعتمادا على تحديدهم لمعنى الوحدانية • ان معناها عندهم أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وانضمام وأمور كثيرة ، اذ لو كان مركبا لاحتاج كل جزء الى غيره ، لأن كل مركب يفتقر الى غيره ، والله منزه عن الافتقار الى الغير ، فالله واحد وتام ، وذاته ليس فيها كثرة بأية صورة من الصور ولا أى وجه من الوجوه •

هذه الصفات الالهية تعد عين الذات ، بمعنى أن ذات الله وصفاته شىء واحد • فالله تعالى حى عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته •

ومن هنا ذهب المعتزلة كأبى الهذيل العلاف وابراهيم النظام الى أنه تعالى لو كان عالما بعلم زائد على ذاته وحيا بحياة زائدة على ذاته ،

كما نرى ذلك فى الانسان ، لكان هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول . وهذه نراها فى صفة الجسمية ، والله تعالى منزه عن الجسمية ، ولو قلنا بأن كل صفة تقوم بنفسها لأدى هذا الى تعدد القدماء ، وتعدد القدماء معناه تعدد الآلهة (١) .

يقول العلاف : انه عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هى هو وحى بحياة هى هو (٢) . وانما اختلف التعبير لغرض . فاذا قلت عالم ، أثبت لله علما هو ذاته ، ونفيت عن ذاته الجهل واذا قلت قادر . أثبت له قدرة هى ذاته، ونفيت عن ذاته العجز ، وهكذا .

وما فعله المعتزلة بالنسبة لدراسة هذا الموضوع ، فعله الأشاعرة أيضا ، اذ كان كل فريق حريصا على نقد أفكار الفريق الذى يخالفه فى الرأى .

فالأشعرى على سبيل المثال يذهب الى أن اثبات الصفات لله ، يدل على وجود هذه الصفات متميزة ، اذ لا معنى لكلمة قادر الا أنه ذو قدرة ، ولا معنى لكلمة عالم الا أنه ذو علم . واذا كان المفهومات من الصفتين ، اما أن يكونا واحدا أو مغايرا ، فاننا لو قلنا بأنهما شىء واحد ، لأدى هذا بالتالى الى القول بأن الله تعالى يعلم بقدرته ، أى بصفة أخرى غير العلم ، ويقدر بعلمه ، أى بصفة أخرى غير القدرة ، وهـذا بطبيعة الحال يعد غير صحيح اطلاقا ، ومن هنا وجب أن يكون هناك صفة علم وقدرة مختلفتين (٣) .

---

(١) وقد ذهب المعتزلة بناء على ذلك بأن اثبات الاشاعرة للصفات القديمة ، يؤدى الى الكفر اذ انهم اثبتوا سبعة من الأوصاف القديمة .

(٣) يقول الاسفراييني في كتابه التبصير في الدين : « انه لايجوز بالنسبة لصفات القديم تعالى أن يقال انها هى هو أو غيره ، ولا هى هو ولا هى غيره ، ولا أنها موافقة أو مخالفة ، ولاانها تباينه أو تلازمه ، أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولا تشبهه ، ولكن يجب أن

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى — جزء ١ ص ٢٥٥ .

يقال : انها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته ، مختصة به ، وانما قلنا انها « لا هى هو لان هذه الصفات لو كانت هى هو لم يجز أن يكون هو والقدرة لا تكون قادرة . ولا موصوفا بشى من الصفات ، وانما قلنا لابطال انها غيره ، لأن الغيرين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، ولما استحال هذا المعنى فى الذات والصفات لم يجز فيه الخلاف المغاير ، وانمـا قلنا لا هى هـو ولا غيره لأن في نفى كل واحد منهما اثبات الآخر . وقد بينا استحالة الاثبات فيه . وانما قلنـا لابطال انها توافقه ، أو تخالفه ، أو تباينه ، أو تشبهه لأن جميع ذلك يتضمن المغاير وذلك =

واذا كان المعتزلة — كما سبق أن رأينا — قد نفوا القول بأن الصفات قديمة ، فان الأشاعرة ، قد ذهبوا الى أن هذه الصفات تعد قديمة ، وهم يثبتون رأيهم عن طريق بيان أوجه الخطأ فى القول بحدوث الصفات ، ومن هنا لابد أن تكون قديمة .

نوضح ذلك بالقول بأنهم يذهبون الى أن الصفات لو كانت حادثة لأحدثها الله فى ذاته ، والله سبحانه وتعالى ليس محلا للحوادث ، أو أحدثها فى غير ذاته ، وهذا محال أيضا ؛ كما أنه من المحال أن تكون محدثة وقائمة بذاتها ، لأن الصفة لا تقوم بنفسها (راجع شكل رقم ٣) .

حدث جدال اذن بين المعتزلة الذين يوحدون بين الذات والصفات ، وبين الأشاعرة الذين يميزون بين الذات والصفات ، وقد استند كل فريق الى أكثر من حجة لاثبات صحة رأيه ، كما سبق أن أشرنا .

وقد بحث ابن رشد فى هذا الموضوع ، وكان الرأى الذى انتهى اليه مضادا تماما لرأى الأشاعرة .

ان فيلسوفنا يبدأ بالتسائل عن هذه الصفات ، وهل هى الذات أم هى زائدة على الذات أى هل هى صفة نفسية أم صفة معنوية . فالنفسية هى التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات كقولنا واحد وقديم (٤) ، أى يعبر بها عن نفس الذات العلية (٥) ، أما الصفات المعنوية فهى التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها (٦) .

واذا كان الأشعرية يقولون بأن هذه الصفات صفات معنوية ، وهى صفات زائدة على الذات ، وأن الله عالم بعلم زائد على ذاته ، وحى بحياة زائدة على ذاته ، كالحال فى الشاهد (٧) ، فان هذا القول فيما يقول ابن

يتضمن جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر وذلك محال (ص ١٤٧ — ١٤٨) .

(٤) المقدمة في أصول الدين للسنوسى ص ١٦٣ .

(٥) المصدر السابق ص ١٦٥ .

(٦) مناهج الأدلة ص ١٦٥ ، وايضا : تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٣١٢ .

(٧) مناهج الأدلة ص ١٦٥ وايضا :

Radhakrishnan : History of philosophy Eastern and Western vol. I P. 494.

رشد يؤدى الى تجويز الكثرة على المبدأ الأول طالما أنهم يجعلونه ذاتا وصفاتا (٨) ، كما يلزمهم أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه هى حالة الجسم (٩) .

فلابد اذن للأشعرية من القول بأن الذات قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها . والقول بأن كل واحد منها قائم بنفسه وهذا يؤدى الى قول النصارى بأن الأقانيم ثلاثة : الوجود والحياة والعلم (١٠) .

فان كان النصارى — فيما يشير ابن رشـد — يقولون بالتثليث فى الجوهر ، رغم قولهم انه ثلاثة والاله واحد ، لأنه اذا تعدد الجوهر كان المجتمع واحدا بمعنى واحد زائد على المجتمع (١١) . فان هذا فيما يرى ابن رشد يلزم الأشعرية ، اذ أنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات .

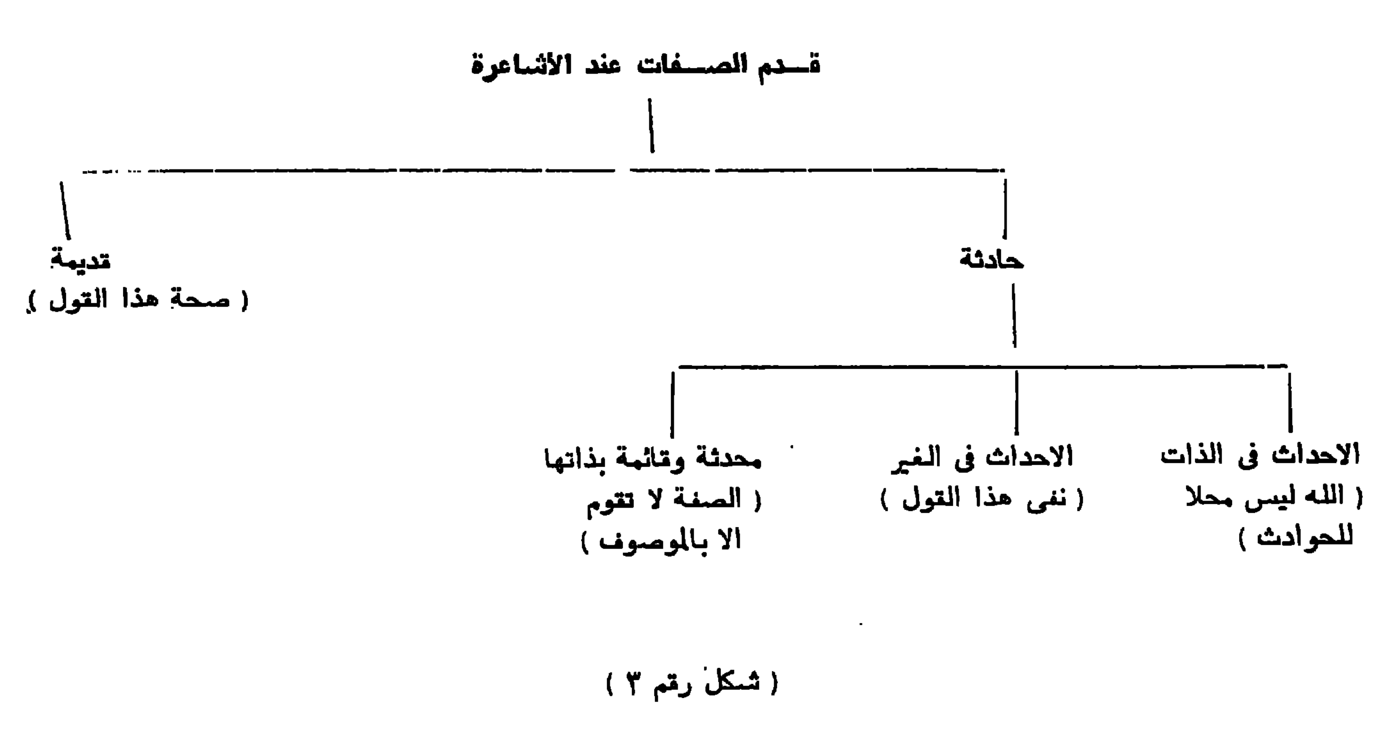
ان فيلسوفنا يذهب فى معرض نقده للأشاعرة الى أنه يمكن تصور الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة ، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثير هذه الصفات (١٢) .

وهو يؤكد على ذلك فى أكثر من موضع فى مؤلفاته الفلسفية ، وذلك حين يرى أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذى صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة اذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل . وأما اذا كانت بالقوة ، فلا يمتنع عند الفلاسفة أن يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة ، وهذه هى عندهم حال أجزاء الحدود مع المحدود (١٣) .

فينبغى أن يفهم من القول بأن الشىء حى وأن له حياة معنى واحد

---

(٨) تهافت التهافت ص ٧٦ .
(٩) مناهج الأدلة ص ١٦٥ .
(١٠) المصدر السابق ص ١٦٥ .
(١١) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٢٠ ، وايضا : تهافت التهافت ص ٧٧ .
(١٢) تهافت التهافت ص ٧٩ .
(١٣) تهافت التهافت ٧٩ — ٨٠ .


قــدم الصــفات عند الأشاعرة
حادثة
قديمة
(صحة هذا القول)
الاحداث فى الذات
(الله ليس محلا
للحوادث)
الاحداث فى الغير
(نفى هذا القول)
محدثة وقائمة بذاتها
(الصفة لا تقوم
الا بالموصوف)

(شكل رقم ٣)

بعينه بالموضوع ، اثنان بالجهة ، لا أنهما يدلان على معنى واحد من جميع الجهات كما تدل عليه الأسماء المترادفة كالبعير والجمل ، ولا الأسماء المشتقة . فقولنا حي يدل على معنى في موضوع ، أعني صورة في هيولى وملكة في موضوع . فهذه هي حال دلالات الأسماء في الأشياء التي هي صورة هيولى (١٤) .

وهذا — فيما يبدو لنا — يرجع الى أن طبيعة العقل هي الفصل والتركيب . أي يفصل الأشياء المتحدة في الوجود الى الأشياء التي تركبت منها ، وان لم تنفصل في الوجود بعضها عن بعض . كفصله بين المادة والصورة ، وفصله بين الصورة والمركب من المادة والصورة . « فهذه هي حال العقل في الأشياء المركبة من صورة ومادة ؛ اذا وصف المركب بالصورة أو الحامل للصورة بالصورة ، فانه يفهمهما متحدين من جهة ، متغايرين من جهة ، مثل وصفه الانسان بالنطق . فانه يفهم أن الموضوع للنطق والنطق معنى واحد بالاتحاد ويفهم أن الحامل منه والمحمول متغايران » (١٥) .

فالوصف والموصوف بالنسبة للأشياء التي ليست في هيولى يرجعان الى معنى واحد من جميع الوجوه ، دون أن نجد جهة بها يفصل المحمول من الموضوع والوصف من الموصوف ، خارج الذهن ، أي ذات الشيء وطبيعته . لكن العقل عندما يركب قضية من موضوع ومحمول في مثل هذه الأشياء ، فانه لا يفهم أيهما مترادفان ، حتى يكون المفهوم من ذلك قضية لفظية لا معنوية . بل ان العقل يفهمهما متغايرين بالمناسبة ، وذلك حين نأخذ شيئين أحدهما الى الآخر نسبة المحمول الى الموضوع ، فيؤلف منهما قضية حملية دون أن يفهم بينهما تغيير في الوجود أصلا ، اللهم الا في جهة أخذه المعنى الواحد موصوفا وصفة . واذا لم يأخذ العقل في هذه صفة وموصوفا ، فانه لا يمكنه ذلك (١٦) .

---

(١٤) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٢٠ — ١٦٢١ .

(١٥) المصدر السابق ج ٣ ص ١٦٢١ — ١٦٢٢ ؛ وايضا : تهافت التهافت ص ٧٧ .

(١٦) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٢٢ — ١٦٢٣ .

وهنـــاك فرق كبير بين الأشياء التى هى متغـــايرة فى الذهن وفى الوجود ، وبين التى هى متغايرة فى الذهن لا فى الوجود ، أى أن عقلنا لا يفهمها حتى يأخذها على ما يأخـــذ عليها المتغايرة فى الوجود ، وبين الأشياء التى هى غير متغايرة لا فى الذهن ولا فى الوجود . فالتثليث الذى يفهم منه فى الاله مثلا ، انما هو تغاير فى الذهن لا فى الوجود ، وهو شىء يأخذه الذهن على جهة الشبه بالأشياء المركبة من جهة ، المتحدة من جهة ، لا كما تذهب النصارى الى أنها معان غير متغايرة ترجع الى واحد (١٧) .

---

(١٧) المصدر السابق جـ ٢ ص ١٦٢٢ . ونود الاشارة الى أن هذا الرأى تعرض لنقد ابن تيمية ، فهو يذهب الى أن القول بكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة يؤدى الى أن يكون مفهوم العلم والقدرة والارادة مفهوما واحدا واذا كان ابن رشد يقوم بأن كون العالم والعلم شيئا واحدا ليس ممتنعا بل من الواجب أن ينتهى الأمر في أمثال هذه الاشياء الى أن يتحد المفهوم فيهما (تهافت التهافت ص ٧٩) فان هذا القول فيما يرى ابن تيمية في غاية الفساد والسفطة وقد دخلت الشبهة كلامه ، لأن هذا الكلام « اشتبهت فيه باء الاستعانة بباء المصاحبة ، فظن أنه اذا قيل هذا عالم بعلم ، أن العلم هو الذى افاده العلم ، والعلم هو الذى أعطاه العـــلم ، كانه معلمه . فكانه يقول : اذا كان المتعلم عالما ، فعلمه أولى أن يكون عالما (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٢ ص ٢٧٢) . وليس الأمر كذلك ، فان القول بأن هذا عالم بعلم معين انه موصوف بالعلم ، اى مجردا من العلم بل هو متصف به « والعلم نفســه لا يعطيه العلم بـــل نفس العلم هو العلم ، ان كان العلم قديما من لوازم ذاته فلم يستفده من أحد ، وان كان محدثا فقد استفاده من غيره ، ولم يستفد العلم من العلم (المصدر السابق ص ٢٧٢ — ٢٧٤) » .

وهذا النقد يقوم على الاعتقاد بأن العالم لم يستفد الصفة التى هى العلم بل نفس علمه هو نفس الصفة ، أى ليس هنا صفة مفيدة ، وصفة مستفادة . فالعالمية اذن ليست صفة وجودية ، وهو انما كان عالما بالعلم الموجب للحال ، لا بالحال الموجبة للعلم . « واذا كان عالما بعلم ، لم يكن حصل من علم آخر ، وانما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالما . والذى عليه الجمهور ان نفس العلم هو نفس كونه عالما ، فليس هنا شيئان ، فاذا استحق الموصوف بالعلم أن يسمى عالما ، لم يكن العلم أحق بأن يكون عالما ، فان هذا لا يقوله عاقل » (المصدر السابق ص ٢٧٤) .

نريد أن هذا النقد لا يحل — فيما نرى من جانبنا — المشكلة التي اثارها ابن رشد ، وهى قضاء العقل بأن مايكون به العالم عالما أحرى ان يكون عالما . كما لا يستطيع هذا النقد ان يقضى على الحل الذى يقول به ابن رشد وهو أن العالم والعلم شىء واحد بالنسبة لذات الله ، وان التغاير بين العالم والعلم انما هو تغاير في الذهن لا في الوجود .

أما النقد الثانى الذى يذهب الى أن ابن رشد قد اخطأ حين قال : ان الجسم اذا كانت حياته من قبل حياة تحله ، فواجب أن تكون تلك الحياة التى استفاد منها ما ليس بحى الحياة حية بذاتها ، فانه يستند الى أساسين : أحدهما : أن الحياة التى حلته هى الحياة التى صار بهـــا حيا ، وليس هاهنا حياة أخرى صار بها حيا ، حتى يقال هاهنا حياة حلته ، وحياة جعلته حيا . وثانيهما : أن حياته اذا قدر أنها مستفادة من حياة أخرى فتلك الحياة الأخرى قائمة بحى هو =

ويؤدى رأى الأشاعرة أيضا ، فيما يرى ابن رشد ، الى القول بالتركيب ، وكل مركب يعد محدثا ، الا اذا زعم الاشاعرة بأنه توجد أشياء تتركب بذاتها ، وهذا غير صحيح ، لأن التسليم به يؤدى الى القول بخروج أشياء من القوة الى الفعل بذاتها ، كما تتحرك بذاتها فى غير محرك (١٨) •

واذا كان المعتزلة — كما أشرنا منذ قليل — قد وحدوا بين الذات والصفات ، وذهبوا الى أن اطلاق صفة من الصفات معناه نفى ضد هذه الصفة ، فان ابن رشد فى تحليله للصفات الالهية يعد أقرب الى المعتزلة منه الى الأشاعرة ، وان كان تحليله لهذه الصفات يختلف عن تحليل المعتزلة ، اذ نلاحظ أنه قد استفاد من العناصر الفلسفية والمؤثرات الأرسطية الى درجة كبيرة •

انه يتفق مع المعتزلة رغم اختلاف المنهج بينه وبينهم ، فهو يرى أن القول بأن العالم والعلم يعد شيئا واحدا ، ليس ممتنعا ، بل لابد أن يتحد المفهوم فيهما ، وذلك أن العالم ان كان عالما بعلم ، فالذى يكون به العالم عالما ، أحرى أن يكون عالما ، وذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد •

كما يحاول فى أكثر من موضع من كتابه « تهافت التهافت » (١٩) ، تفسيره الكبير على ما بعد الطبيعة لأرسطو (٢٠) ، الرد بطريق غير مباشر على الحجة التى استند اليها الأشاعرة ، وذلك حين قالوا ان التوحيد بين الذات والصفات يؤدى الى عدم التمييز بين صفة وصفة أخرى •

= حى بها لا ان تلك الحياة هى الحية بل الحى الموصوف بالحياة لا نفس الحياة (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٣ ص ٢٧٤) • وهذان الاساسان باطلان لانهما لا يمنعان وجود ما لا نهاية له اذ ان هذا يؤدى الى اثبات حياة اخرى حية بذاتها من قبلها استفاد الجسم حياته لا وهكذا يمر الامر الى ما لا نهاية له • وهذا ما تنفيه المقدمات المؤدية الى دليل الحركة •

(١٨) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو جزء ٣ ص ١٦٢٠ •

(١٩) ص ٧٩ ، ٨٠ على سبيل المثال •

ان ابن رشد يذهب في معرض رده على هذه الفكرة الى أن الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء آخر غيره ، سمى قادرا وفاعلا ، واذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمى مريدا ، واذا اعتبر من جهة ادراكه المعقول سمى عالما ، واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك سبب للحركة سمى حيا ، اذ كان الحى هو المحرك المتحرك من ذاته (٢١) .

والواقع أننا نجد مؤثرات فلسفية أرسطية واضحة عند ابن رشد ، تتجلى فى ذهابه الى أنه لا يمكن وجود واحد بسيط ذى صفات كثيرة قائمة بذاتها ، وخاصة اذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل ، وذهابه أيضا الى التفرقة بين الصورة فى الهيولى والصورة ليست فى هيولى .

فهو يقول فى تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو (٢٢) : ان الأشياء التى هى صورة فى غير هيولى ، فان الوصف والموصوف يرجعان فيها الى معنى واحد بالوجود وهما بالاعتبار اثنان ، أعنى وصفا وموصوفا ، وذلك أن هذه الذات اذا أخذت من حيث هى موضوعة ووصفت بوصف من الأوصاف ، كان الوصف فيها والموصوف واحدا فى الحمل ، اثنان بالمعنى الذى به يباين المحمول الموضوع .

وهكذا نجد ابن رشد ، وان كان رأيه قريبا من المعتزلة (٢٣) ، الا أنه حلل هذا الموضوع : موضوع الذات والصفات تحليلا فلسفيا ، ولم يقف عند الطابع الجدلى الذى نجده فى دراسة المتكلمين لهذا الموضوع .

---

(٢١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٩ — ٨٠ .

(٢٢) تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو جزء ٣ ص ١٦٢١ .

(٢٣) بوجه عام يمكن القول بأن التوحيد بين الذات والصفات قد قال به الفلاسفة في المشرق العربى والذين سبقوا ابن رشد . فالكندى مثلا نجد في فكره تيارا اعتزاليا يتمثل في توحيده بين الذات والصفات ، والفارابى في دراسة للصفات الالهية يوحد بين الذات والصفات ، فهو يوحد بين العقل والعاقل والمعقول ، وأيضا بين العلم والمعلوم ، والعشق والعاشق والمعشوق . (راجع كتابنا ثورة العقل في الفلسفة العربية من ص ٩٩ الى ص ١٠٦ في مواضع متفرقة) .

ســواء كانوا معتزلة أو أشاعرة • دليل هــذا أن توحيده بين الذات والصفات لا يؤدى به الى ما قصده المعتزلة من وراء توحيدهم •انه يحلل هذا الجانب تحليلا فلسفيا معتمدا فيه على مؤثرات أرسطية سواء تمثلت فى المنطق أو فى الفلسفة ، ودليل ذلك أنه كان حريصا على نقد المعتزلة فى وجهة نظرهم الخاصة بالتوحيد بين الذات والصفات ، وقوله انهم حين يرون أن الذات والصفات يعدان شيئا واحدا ، فان هذا بعيد عن المعارف الأولى ، بل هو ضدها (٢٤) ، وان كان نقده للمعتزلة لم يجعله موافقا للاشاعرة على وجهة نظرهم •

ان فيلسوفنا كان حريصا بعد دراسته لمشكلة الذات والصفات ، على الذهاب الى أن هذه الآراء التى قال بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بعيدة عن أفهام الجمهور ، فضلا عن أن التصريح بها يعد بدعة ، اذ أنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم • ان آراءهم لا تتعدى كونها حــكمة جدلية لا يسعى اليها العلماء الذين ينشدون اليقين ، أما الجمهور ، فينبغى ألا يصرح لهم بما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل • يقول ابن رشد : انه لا يمكن أن يحصل عنــد الجمهور فى هــذا يقين أصــلا • وأعنى بالجمهور كل من يعنى بالصنائع البرهانية (٢٥) • ان آراء المتكلمين فى هذا المجال لا ترقى الى مستوى أهل البرهان أى الفلاسفة ، ولا يمكن أن تصل الى فهمها أذهان الجمهور • هذا هو ما يؤكد عليه ابن رشد باستمرار وأثناء دراسته لكثير من الآراء التى تركها المتكلمون بين أيدينا •

---

(٢٤) مناهج الادلة ص ١٦٦ •

(٢٥) مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ١٦٧ •

الفصل الرابع

التنزيه وموقفه النقدى تجاه المتكلمين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- نفى المماثلة بين الخالق والمخلوق (التنزيه)
- رأى الأشاعرة لا يعبر عن المعرفة اليقينية
- نقد طريق الأشاعرة فى استدلالهم على أن الله لا يعد جسما
- التفرقة بين طريق الجمهور وطريق الفلاسفة
- أدلة المعتزلة على انكار الرؤية
- أدلة الأشاعرة على امكانية الرؤية
- موقف ابن رشد من أدلة المعتزلة وأدلة الأشاعرة
- تجاوز ابن رشد للطريق الجدلى الذى سار فيه كل من المعتزلة والأشاعرة
- رأى الأشاعرة حول امكانية الرؤية يرتبط بعدم تسليمهم بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات
- ذهاب الأشاعرة الى جواز الرؤية لا يعد معبرا عن البرهان واليقين العقلى

تقـــديم

اذا كنا قد حللنا فى الفصول الأربعة السابقة منهج ابن رشد النقدى
مجال الأدلة على وجود الله (الفصل الاول) وموضوع الصـفات
الفصل الثانى) ومشكلة الذات والصفات (الفصل الثالث) ، فاننا
نخصص هذا الفصل لتحليل موقف ابن رشد تجاه آراء المتكلمين حول
ضوع التنزيه بما يشمله من مجالات تتعلق بالبحث فى الجسمية والجهة
لرؤية وسيتبين لنا أن ابن رشد رغم اتفاقه مع بعض الآراء التى يقول
المعتزلة الا أنه نقد الاتجاه الذى ساروا فيه . أما بالنسبة للاشاعرة
ه يختلف معهم سواء فى آرائهم أو فى المنهج الذى على أساسه بحثوا
مشكلة التنزيه .

سيتبين لنا أيضا كيف أن نقد ابن رشد لاتجاه وآراء المتكلمين أنما
ن صادرا عن ايمانه بمبادىء فلسفية يقينية برهانية كالاعتقاد بضرورة
لازم بين الأسباب ومسبباتها .

« فان الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية وذلك أنه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصناعة ان يفعل فعل الصناعة ، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه ، بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع ، وانما خالف القول فى هذا ، العمل لأن الفعل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة ، وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية ، والغير برهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير » .

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٠٥ ــ ١٠٦) .

التنزيه وموقفه النقدى تجاه المتكلمين

كان ابن رشد حريصا على نقد المتكلمين الذين ابتعدوا عن المسلك البرهاني الفلسفي • واذا كنا قد أشرنا الى نقده لبعض آرائهم فى مجال التدليل على وجود الله تعالى وبيان صفاته ، فاننا نود الآن الاشـارة اشارة موجزة الى موضوع التنزيه وكيف وقف ابن رشد تجاه آراء الأشاعرة موقفا نقديا •

فالشرع — فيما يرى ابن رشد قد صرح بنفى المماثلة بين الخـالق والمخلوق ، وهذا يفهم منه شيئان : أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق ، والثانى أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل (١) •

واذا كان التنزيه يستند بصفة رئيسيه على نفي المماثلة بين الخالق من جهة والمخلوق من جهـة اخرى ، فان هذا يؤدى الى نقـد مسلك المتكلمين ، لأنهم فى رأى ابن رشد جعلوا الاله انسانا أزليا حين قاموا بتشبيه العالم بالمصنوعات التى تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته• وعندما يقال للمتكلمين أن مذهبهم يؤدى الى تصور الله كجسم ، فانهم يقولون انه أزلى ، وأن كل جسم محدث • وهذا يلزمهم وضع انسان فى غير مادة فعال لجميع الموجودات (٢) •

وينقد ابن رشد مسلكهم هذا انطلاقا من تفرقته بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية •

نوضح ذلك بالقول بأن ابن رشد يرى أن قولهم فى هذا المجال يعد قولا مثاليا شعريا • وهذا القول لا يعد داخلا فى مجال المعرفة اليقينية من قريب أو من بعيد •

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٦٩ •

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٥ •

فهو يقول : ان الأقوال المثالية مقنعة جدا ، الا أنها اذا تعقبت ظهر اختلالها ، وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد ، من طباع الموجود الأزلى • واذا كان ذلك كذلك ، لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية كما يختلف الجنس الواحد فى الفصول المقسمة له • وذلك أن تباعد الأزلى من المحدث ، أبعد من تباعد الأنواع بعضها عن بعض • فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد الى الغائب وهما فى غاية المضادة • واذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغائب ، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب (٣) •

واذا كانت دراسة التنزيه تؤدى الى البحث فى موضوعات كالجسمية والجهة والرؤية ، فاننا نجد ابن رشد حريصا على البحث فى هذه الموضوعات ، وحريصا على نقد مسلك الأشاعرة على وجه الخصوص ، والذين بحثوا فى هذه المجالات • وسنشير الآن الى هذه الموضوعات مركزين على ابراز موقف ابن رشد النقدى •

فهو معرض دراسة للجسمية ، ينقد المتكلمين ويرى أنهم اذا كانوا يقولون ان الله ليس بجسم ، لأن كل جسم محدث ، والله قدم ، فانهم اذا سئلوا عن البرهان على ما يقولون به ، من أن كل جسم يعد محدثا ، نجدهم يسلكون طريقا سبق أن سلكوه حين حاولوا التدليل على وجود الله تعالى ، وهو القول بحدوث الأعراض ، وما لا يتعرى عن الحوادث فهو حادث •

واذا كان ابن رشد قد وصف طريقتهم هذه بأنها طريقة جدلية لا تسمو الى مرتبة البرهان ، وذلك فى معرض نقده لأدلتهم على وجود الله تعالى ، وخاصة دليل الحدوث ، على النحو الذى سبق أن أشرنا اليه ، فانه فى هذا المجال ، مجال البحث فى موضوع الجسمية ، ينقد رأيهم ، واضعا فى الاعتبار نفس الأساس الذى يستند اليه وهو تفضيل الجانب البرهانى على الجانب الجدلى •

---

(٣) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٥ .

ونود أن نشير فى البداية الى أن دراسة ابن رشد لهذه الصفة، توحى بانكاره لها. اذ أنه سبق أن قال فى معرض تدليله على وجود الله تعالى بناء على دليل الحركة، ان المحرك الأول ليس جسما. لأنه اذا كان جسما، فلابد من التساؤل عن هذا الجسم: وهل هو لا متناه ام متناه. ولا يمكن أن يكون جسم ما لا متناهيا، ولا يمكن أيضا أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا. اذ من الواضح أن القوة المتناهيه لا يمكنها تحريك حركة لا متناهية منذ الأزل والى الأبد. هذا بالاضافة الى أننا اذا سلمنا بأن المادة قوة، ونحن نطلب جواهر دائمة ليس فيها قوة. بل هى فعل دائم، فهى اذن مفارقة للمادة (٤).

واذا كان هذا يناسب العلماء، فهل يمكن أن يكون مقبولا بالنسبة للجمهور؟ ان صفة الجسمية من الصفات التى سكت عنها الشرع. وهو الى التصريح باثباتها فى الشرع أقرب منه الى نفيها (٥). فهذه الصفة يجب أن يجرى فيها على منهاج الشرع فيما يختص بالجمهور، وذلك لأسباب ثلاثة:

أولها: ادراك هذا المعنى ليس بينا بنفسه. ودليل ذلك أن المتكلمين اذا كانوا يقولون ان الله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث، فانهم اذا سئلوا عن البرهان على قولهم بأن كل جسم محدث سلكوا طريق حدوث الأعراض وما لا يتعرى عن الحوادث فهو حادث. وقد تبين أن هذه الطرق لا تعدو أن تكون جدلا ولا تسمو الى مرتبة البرهان. هذا بالاضافة الى أن ما يصفه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوحى بأنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية، بدليل انتفاء الحدوث عنه.

ثانيا: أن الجمهور يرى أن الموجود هو المتخيل والمحسوس. وما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم. فاذا قيل لهم بأن ها هنا موجودا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم.

---

(٤) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٠.

(٥) مناهج الادلة لابن رشد ص ١٧٠

وثالثها : اذا صرح بنفي الجسم عرضت فى الشرع شكوك كثيرة ، مما يقال فى المعادو انجهه والرؤية (٦) • « فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر ، فان تأثيرها فى نفوس الجمهور انما يكون بحملها على ظاهرها • أما اذا أولت فانما يؤول فيها الى أحد أمرين : اما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه فى الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها ، واما أن يقال فى هذه كلها انهـا من المتشابهات ، وهـذا كله ابطال للشريعة ، ومحـو لها من النفوس »(٧) •

واذا كان الشرع لم يصرح للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غـير جسم ، فان الجمهور اذا سأل عن ماهية هذا الاله قيل له : انه نور • فانه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التى هى ذاته (٨) • اذ يقول الله تعـالى : « الله نور السموات والأرض » (٩) • فالنور لما كان أشرف الموجودات ، وجب أن يمثل به أشرف الموجودات (١٠) • هذا بالاضافة الى أن الله لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته ، أى أنه سبب وجود الالوان بالفعل وسبب رؤيتنا ، فمن الحق تسمية الله لنفسه نورا (١١) •

فلابد اذن من الابتعاد عن الطريق الجدلى الذى يثير الشكوك أكثر من سعيه نحو اليقين ، وفصل طريق الجمهور عن طريق الفلاسفة ، لأن الأولين هم أصحاب ادلة الخطـابية الاقناعية ، والآخرين هم أصحاب

هذا عن الجسمية ، أما بالنسبة « للجهة » فقد وقف ابن رشد نفس الموقف أى أنه كان حريصا على نقد موقف المتكلمين • انه يذهب الى أن

---

(٦) المصدر السابق السابق ص ١٧٢
(٧) المصدر السابق ص ١٧٣
(٨) المصدر السابق ص ١٧٤
(٩) الآية ٣٥ من سورة النور •
(١٠) مناهج الأدلة ص ١٧٥
(١١) المصدر السابق ص ١٧٥

أهل الشريعة اذا كانوا يثبتون الجهة لله ، فان المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة قد نفوا هـذه الصفة ، على الرغم من أن ظواهر الشرع تقتضى اثبات الجهة (١٢) • والله يقول : « يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (١٣) •

والشبهة التى قادت نفاة الجهة الى ذلك اعتقادهم أن اثبات الجهة يوجب اثبات الجسمية (١٤) •

بيد أن هذه الأشياء ــ فيما يرى فيلسوفنا ابن رشد ــ غير لازمة ، اذ أن الجهة غير المكان ، « فالجهة هى اما سطوح الجسم المحيطة به وهى ستة ، وبهذا نقول ان للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف ، واما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست • فأما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه ، فليست بمكان للجسم أصلا ، وأما سطوح الأجسام المحيطة به ، فهى له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان ، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء ، هى أيضا مكان للهواء (١٥) •

وفى هذا الرأى رجوع الى فلسفة أرسطو • « فالأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له ، وأما سطح الفلك الخارج فقد برهن على أنه ليس خارجه جسم لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر ويمر ذلك الى غير نهاية » (١٦) •

واستحالة المرور الى غير نهاية يؤدى الى القول بأن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا • اذ لا يمكن أن يوجد فيه جسم • لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم • وهذا يؤدى الى البرهنة على وجود موجود فى هذه الجهة ، ومن الواجب أن يكون غير جسم (١٧) •

---

(١٢) المصدر السابق ص ١٧٦
(١٣) الآية ٥ من سورة السجدة •
(١٤) مناهج الادلة ص ١٧٧
(١٥) المصدر السابق ص ١٧٧
(١٦) المصدر السابق ص ١٧٧
(١٧) المصدر السابق ص ١٧٧

فاذا قيل انه ليس من اللازم ، القول باستحالة المرور الى غير نهاية اعتمادا على القول بوجود خلاء خارج العالم ، قيل ان الخلاء قد تبين امتناعه فى العلوم النظرية •

ولما كان من المعروف بنفسه أن الموجود ينسب الى الوجود ، أى يقال انه موجود فى الوجود ، اذ لا يمكن أن يقال انه موجود فى العدم ، فان هـذا يؤدى الى القول بأنه اذا كان ها هنـا موجود هو أشرف الموجودات ، فواجب أن ينسب من الوجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات (١٨) •

وعلى هذا يكون اثبات الجهة واجبا بالشرع والعقل ، وابطال هـذه القاعدة ابطال للشرائع (١٩) •

هذا عن الجهة ، أما الرؤية فقد وقف ابن رشد عندها ، وركز نقده على الأشاعرة بصفة خاصة •

ونود قبل أن نكشف عن موقف ابن رشـد النقدى فى هذا المجال ، الوقوف عنـد نحث المعتزلة والاشاعرة لموضوع الرؤية ، وذلك حتى يتسنى لنا فهم موقف فيلسوفنا النقدى وخاصة تجاه الأشاعرة •

---

(١٨) المصدر السابق ص ١٧٨

(١٩) المصدر السابق ص ١٧٨ • ومن المؤلفين من يذهب الى أن هذا الراى من اضعف آراء ابن رشد لانه مخالف لاتجاهه العقلى العام الذى بدا في التنزيه ، وان هذا الاتجاه منه في هذا المجال يعد نقطة ضعف في مذهبه (مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الادلة لابن رشد ص ٨٢)•• ولكن يبدو لى أن هذا النقد الذى يوجهه واحد من الذين يحلو لهم نسبة آراء لابن رشد لم يقل بها كنسبة القول بحدوث العالم الى ابن رشـد • نقول ان هـذا النقد لا يكون صحيحا الا اذا وضع مـذهب ابن رشد في نطاق العقيدة الاسلامية كمجرد عقيدة او في حدود مذاهب المتكلمين الجدلية ، اى وضع آرائه في قوالب شرعية او جدلية محددة معينة كاتجاه الاشاعرة او المعتزلة مثلا • ولكن ابن رشد فيما سلف من آرائه يرجع مباشرة الى ارسطو •: واذا كان قد تبين ان ابن رشد يحارب تشبيه الاله بالانسان ، ولا يجيز الانتقال من الشاهد الى الغائب ، فانه لم يخرج عن هذه الفكرة طالما أنه لا يثبت الجسمية ولا الرؤية واثباته لله لا يعنى خروجه على اتجاه عقلى • وكل ما هنالك هو خروجه عن حدود مذاهب المعتزلة والأشاعرة مثلا • وهذه المذاهب الجدلية ليست ملزمة له فيما يقول ، وما دفعه للقول بالجهة اعتماده على القول باستحالة المرور الى غير نهاية ونفى الخلاء تبعا لهذا • فهذه افكار فلسفية للراسخين في العلم وهم اهل البرهان واليقين • أما الجمهور فلا بد من اعتقادهم بوجود جهة اعتمادا على الآيات القرآنية التى استدل بها ابن رشد على رأيه •

فالمعتزلة بحثوا فى موضوع الرؤية ، ويعد بحثهم متفرعا عن أصـــل من أصولهم وهو أصـــل التوحيد كما سبق أن أشرنا . وقد ذهبوا الى استحالة رؤية الله بالأبصار ، وقدموا الكثير من الأدلة السمعية والادلة العقلية (٢٠) ، وقاموا بتأويل الأيات التى قد تفيد الرؤية . فهم قد ذهبوا الى أن الله تعالى أمكنت رؤيته لكان موجودا فى مكان أمام الرائى . ولابد

---

(٢٠) من أوفي ما كتب في هذا المجال . ما كتبه القاضى عبد الجبار المعتزلى في كتابه « المغنى » فالجزء الرابع من هذا الكتاب اكثره يدور حول موضوع الرؤية . وهو يناقش حجج الخصوم الذين أجازوا الرؤية كالاشاعرة ، ويقدم حججا كثيرة تفيد عدم الرؤية ، وهو يعتمد على تأويلات جدلية الى حد كبير ، منها ما يعتمد على جوانب فكرية ، ومنها ما يعتمد أدلة سمعيـــة .

فمثلا نجده يعقد فصـــلا عنوانه : « في أن المدرك منا لا يصح أن يدرك شيئا أو يراه الا بحاسة ، وما يجرى مجراها وانه مفارق للقديم تعالى في ذلك ويقولون فيه : « الذى يدل على ذلك أن الواحد منا لا يصح ان يرى الشىء الا بعينه اذا كانت صحيحة ، ومتى فقدناها او لحقها فساد لا يصح أن نرى المرئيات . وكذلك حاله في سائر الحواس ، فيجب أن يحتاج في رؤيته لما يراه الى حاسة ، وأن يستحيل أن يرى الشىء دونها وانما صح في القديم تعالى أن يرى الاشياء وان تعالى عن جواز الحواس عليه ، لانه حى لذاته ، فكما استغنى في كونه حيا عن الحياة ومحلها ، فكذلك يستغنى عن التوصل بمحل الحياة الى ادراك المرئيات . وليس كذلك حال الواحد منا لأنه حى بحياة تحل في بعضه فيحتاج في ادراك المدركات الى استعمال محل الحياة في ادراكها ، فيصير آلة له ، ويختلف حالها بحسب ما هى آلة فيه من ادراك المدركات كما نقوله في حاجة الى الالات في بعض الافعـــال من حيث كان قادرا بقدرة ، وان استغنى جل وعز عنها في الأفعال لكونه قادرا لنفسه (جزء ٤ ص ٣٦) (رؤية البارى) .

هذا عن جانب يعد جانبا فكريا الى حد كبير . أما في مجال تأويل الآيات القرآنية ؛ فاننا نجد القاضى عبد الجبار يرى أن الرؤية قد تفيد معنى العلم . ويضرب على ذلك امثلة كثيرة من الآيات القرآنية . فهو يقول : ان الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة . يبين ذلك قوله جل وعز : « الم تر كيف فعل ربك بعاد » (سورة الفجر آية ٦) ، « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » (سورة الفيل آية ١) . وقوله : « أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة » (ســـورة يس : آية ٧٧) ، وقوله : « ألم تر ان الله يعلم ما في السماوات والأرض » (ســـورة المجادلة : آية ٧) ، وقوله : « انهم يرونه بعيدا. ونراه قريبا » (سورة المعراج : آية ٦) وهو تعالى يعنى البعث . وقول المسلمين : اللهم أرنا الحق حقا فنتبعه ، والباطل باطلا فنجتنبه. وقد ذكر اهل اللغة في كتبهم ان الرؤية اذا كانت بمعنى العلم تعدت الى مفعولين ، واذا كانت بمعنى الادراك لم تتعد الا الى مفعول واحد . فاذا صح ذلك ، وان الرؤية قد تكون بمعنى العلم ، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله : « ترون ربكم » كما تعلمون القمر ليلة البدر ، ويكون هذا اصح لانه ان حمل على انه اراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر ، فيجب أن يدرى في جهة مخصوصة كالقمر ، فثبت ان وجه التشبيه فيه ، اذا حمل على العلم من حيث شاركه في انه ضرورى ، اصح . (الجزء الرابع — رؤية البارى ص ٢٣١) .

للرؤية من شروط كالضوء • واذا كانوا قد نفوا الجسمية والجهة عن الله تعالى ، فلم يكن أمامهم الا نفى الرؤية (٢١) •

وقد استدلوا بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (٢٢) على عدم جواز الرؤية ، كما أولوا الرؤية فى كثير من لآيات بمعنى العلم • تماما كما أولوا الآيات التى يحتج بها الأشاعرة كقولة تعالى « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (٢٣) على أنها تعنى الانتظار ، ولا تعنى الرؤية بالعين •

وما فعله المعتزلة ، فعله الاشاعرة • ان الاشاعرة يجيزون رؤية الله تعالى • وقد قام كثير منهم بالرد على المعتزلة ، خصومهم فى الرأى •

واذا طالعنا الكثير من الكتب التى ألفها الاشاعرة والتى يبحث أكثرها فى هذا المجال ، وجدناهم يثبتون امكان الرؤية من منطلق ايمانهم بمنطق الامكان وعدم التسليم بمنطق الضرورة والثبات •

فالجوينى يقول : اذا تقرر بضرورة العقل أن الادراك لا يتعلق الا بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فاذا رئى موجود لزم تجويز رؤية كل موجود ، كما أنه اذا رئى جوهر ، لزم تجويز رؤية كل جوهر (٢٤) •

ويمكن القول بأن الاشاعرة قد أجمعوا على جواز رؤية الله فى الآخرة واذا كان المعتزلة يشترطون شروطا معينة للرؤية ، فان الاشاعرة قد ذهبوا الى أن هذه الشروط من شأن الرؤية فى الدنيا لا فى الآخرة • وقد ذكر الاشاعرة الكثير من الآيات القرآنيـة التى قالوا انها تقوم دليلا على رأيهم • ونجد الكثير من هذه الآيات مذكورة فى كتبهم الكلامية كالتبصير فى الدين للأسفراينى والمسائل الخمسون فى أصول الكلام للرازى والعقائد

---

(٢١) الشهرستانى : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٣٥٥

(٢٢) سورة الأنعام آية ١٠٣

(٢٣) أوفي ما كتبه المعتزلة عن تأويل هذه الآية ، نجده في كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار جزء ٤ ص ٢١٠ وما بعدها .

(٢٤) الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ١٧٧

النفسية للنسفي والمواقف لعضد الدين الايجي والارشاد للجويني واللمع للأشعري والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي .

فالاسفراييني(٢٥) على سبيل المثال يقول : ان القديم سبحانه يرى، وتجوز رؤيته بالابصار : لأن ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم. وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات . ودلائل هذه المسألة في كتاب الله كثيرة ، منها قوله تعالى : « تحيتهم يوم يلقونه سلام »(٢٦) . واللقاء اذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية : خصوصا حيث لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والتماس بينهما . ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »(٢٧) . ومنها قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام : « قال رب أرني أنظر اليك قال لن تراني »(٢٨) . ولو لم تكن الرؤية جائزة ، لكان لا يتمناها من هو موصوف بالنبوة : وأيضا فانه سبحانه وتعالى قال في جوابه « لن تراني » ولم يقل لن أرى : وفيه دليل على أنه يصح أن يرى ، لأنه لو كان لا يصح رؤيته لكان يقول لن أرى ، ولما خص نفي الرؤية به .

يبين لنا اذن كيف كان الجدال بين فريق من المتكلمين (المعتزلة) ينفون رؤية الله ، وفريق آخر من المتكلمين (الأشاعرة) يثبتون على العكس من المعتزلة : رؤية الله . وما يهمنا ليس البحث في موضوع الرؤية في حد ذاته ، ولكن الكشف عن الأساس الذى استند اليه المعتزلة والاشاعرة من جهة ، وابن رشد كفيلسوف من جهة أخرى .

ان الأساس عند المعتزلة والاشاعرة يعد أساسا جدليا يقوم في كثير من جوانبه على تأويل الآيات القرآنية ، وان كان المعتزلة قد حاولوا تقديم بعض الأدلة التى تعد داخلة من بعض زواياها وأبعادها في المجال الفكرى العقلى . أما الأساس الذى استند اليه ابن رشد ، فهو الأساس البرهاني العقلى .

---

(٢٥) التبصير في الدين ص ١٢٨ — ١٢٩

(٢٦) سورة الأحزاب آية ٤٤

(٢٧) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣

(٢٨) سورة الاعراف آية ١٤٣

لقد عرض ابن رشد فى بعض كتبه لكثير من حجج المتكلمين • والدارس لهذه الكتب يلاحظ أنه كان متفقا الى حد كبير مع رأى المعتزلة وذلك رغم اختلاف الأساس عند المعتزلة من جهة وعند فيلسوفنا من جهة أخرى كما أشرنا منذ قليل •

واذا كان ابن رشد قد أقام دراسته لمشكلة السببية على أساس الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، نافيا بذلك ما يزعمه الأشاعرة والغزالى أيضا كواحد منهم ، من أن العلاقات تعد علاقات غير ضرورية ، فان هذا الأساس عنده نجده فى دراسته لموضوع الرؤية • انه يحدد شروطا للرؤية ايمانا من جانبه بالعلم وقوانين العقل والوجـــود •

ونستطيع أن نحدد أبرز أوجه نقده للأشاعرة الذين أجازوا رؤية الله تعالى فيما يلى :

أ ــ خلط الأشاعرة بين ادراك العقل وادراك البصر • انه خلط من جانبهم بين من ليس فى مكان ، وما له جهة معينة (٢٩) • ان العقل يدرك ما ليس فى جهة ، أى فى مكان ، أما ادراك البصر فشرطه أن يكون المرئى فى جهة معينة ، وشروط محـــددة منها ، الضوء ، والجسم الشـــفاف • المتوسط بين البصر والمبصر ، واللون (٣٠) •

ولعل اصرار ابن رشد على تحديد هذه الشروط انما كان نتيجة لتأثره بأرسطو من خلال شروحه وتلاخيصه ، على كتب الفيلسوف اليونانى •

فهو يقول فى تلخيص كتاب الحاس والمحسوس (٣١) : « ويخص قوة البصر أنها تحتاج مع المتوسط الى الضوء • والدليل على ذلك أنها لا تبصر فى الظلمة • واذا حدث فى الهواء دخان أو بخار يعوق نفوذ الضوء فيه ، ضعفت الرؤية • ولهذا اذا غضب المرء وهاجت الحرارة فى عينيه ، أظلم

---

(٢٩) ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ١٨٦ ــ ١٨٧

(٣٠) ابن رشد : المصدر السابق ص ١٨٧

(٣١) ص ١٩٥

بصره لمكان البخار ، وربما رأى الشيء الواحد شيئين • وليس الضوء شيئًا يؤخذ من طبيعتها ، وانما يدخل عليها من خارج • ولو كان من نفس طبيعتها لأبصرت الأشياء في الظلمة •

ومعنى هذا أن الاشاعرة في عدم التزامهم بهذه الشروط ، قد لجأوا الى حجج سوفطائية موهمة فيما يقول ابن رشد (٣٢) ، أي تلك الحجج التي يظن أنها صحيحة في حين أنها ليست كذلك •

ب — اذا كان معيار صحة الرؤية عند الاشاعرة هو الوجود . كما سبق أن أشرنا ، فان هذا ليس بصحيح : اذ أننا يجب أن نميز — فيما يقول ابن رشد — بين المرئي بذاته ، والمرئي من قبل المرئي بذاته • فاللون مثلا مرئي بذاته ، أما الجسم فمرئي من قبل اللون • ولو كان الوجود هو مقياس الرؤية ، بمعنى أن كل موجود يمكن أن يرى ، لوجب اذا أن نبصر الأصوات ، وسائر المحسوسات الخمس ، وأن يكون البصر والسمع والشم والذوق واللمس حاسة واحدة ، وهذا يعد غير صحيح ، وخارجا عن العقل تماما (٣٣) •

معنى هذا أن ابن رشد ينفي أن يكون الوجود هو معيار الرؤية . بدليل أن الأصوات موجودة ولكننا لا نراها • ومن هنا فلابد من الاعتقاد بأن لكل شيء خصائص محددة ثابتة ، فلكل حاسة عملها المحدد ولا يمكن انقلاب البصر سمعا كما لا يمكن عودة اللون صوتا (٣٤) •

---

(٣٢) مناهج الأدلة ص ١٨٦

(٣٣) المصدر السابق ص ١٨٨

(٣٤) المصدر السابق ص ١٨٩ • وأيضا : تلخيص كتاب الحاس والمحسوس ص ١٩٦ • ونود أن نشير الى أن ابن رشد اذا كان قد رفض رأى الاشاعرة ، مستندا في ذلك الى المسلك البرهاني الذى يلتزم به ، فانه قد رأى أن حل المشكلة بالنسبة للجمهور ، هو القول بأن الله نور وأن له حجابا من نور ، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة . يقول ابن رشد : « فاذا قيل ان المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس ، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء ، وذلك أن البرهان قد قام عند العلماء على أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صرح للجمهور بذلك ، بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصرح لهم بها • فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الاشياء ، فقد ضل عن سواء السبيل • (مناهج الادلة ص ١٩١) •

ونود أن نشير الى أن ابن رشد فى نقده لرأى الاشاعرة حول الرؤية رؤية الله تعالى ، قد عرض لرأيهم أولا وربط بينه وبين آرائهم حول الجسمية . انه يذهب الى أن الاشاعرة قد قصدوا الجمع بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ، ورأوا أن القول بأن كل مرئى يكون فى جهة من الرائى ، انما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب ومن الجائز رؤية الانسان لما ليس فى جهة ، اذ كان جائزا أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين (٣٥) .

واذا كنا قد أشرنا منذ قليل الى أن فيلسوفنا ابن رشد يؤمن بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، كما يؤمن بوظيفة معينة لكل حاسة من الحواس ، فانه فى هذا المجال ، مجال نقد رأى الأشاعرة حول موضوع الرؤية يحدد شروطا دقيقة للرؤية استفادها من أرسطو حين قيامه بشرح كتبه وتفسيرها . ان الضوء هو السبب فى توصيل الألوان الى البصر (٣٦) . والضوء انما يفعل الاضاءة فى المستضىء اذا كان منه ذا وضع محدود بقدر محدود . ولذلك لا يضىء كل مضىء أى مستضىء اتفق ولا على أى بعد اتفق ، لكن بوضع محدود وقدر محدود (٣٧) .

هذه شروط ضرورية لبيان حقيقة الابصار ، ورد هذه الشروط المعروفة بنفسها رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع وابطال لجميع علوم المناظر والهندسة (٣٨) .

واذا كان الغزالى قد حاول معاندة القول بأن كل مرئى فى جهة من الرائى ، وأنه لابد من الجمع بين نفى الجهة واثبات الرؤية (٣٩) . وذهب — متتبعا فى ذلك الأشاعرة فى قولهم انه لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال وشعاع أو على سبيل انطباع ، اذا

---

(٣٥) مناهج الادلة ص ١٨٦
(٣٦) تلخيص الحاس والمحسوس لابن رشد ص ١٧٧ ، ١٩٥
(٣٧) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٣٢
(٣٨) مناهج الادلة ص ١٨٧
(٣٩) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٠

أن كل ذلك مستحيل (٤٠) ــ الى أن الانسان يبصر ذاته فى المرآة، وذاته ليست فى جهة غير جهــة مقابلة • ولمــا كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل فى المرآة التى فى الجهة المقابلة ، فيترتب على ذلك أنه يبصر ذاته فى غير جهة (٤١) • اذا كان الغزالى يرى هــذا ، فان ذلك فيما يرى ابن رشد ــ مغالطة • « فان الذى يبصر هو خيال ذاته والخيال منــه هو فى جهة ، اذ كان الخيال فى المرآة ، والمرآة فى جهة » (٤٢) •

بل ان ابن رشد يحاول نقد رأى الأشاعرة عن طريق التزامه بشروط التعريف فهو يرى أن تعريف كل شىء لابد أن يكون ثابتا محددا ، وأن يكشف عن خصائص الشىء ــ واذا كانت هذه الخصائص متغيرة زائلة ويمكن انقلابها ، فان هذا يؤدى الى عدم الوصول الى تعريف أى شىء• فالذين يقولون ان الصوت يمكن أن يبصر فى وقت ما . يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو البصر ؟ فلابد أن يقولوا : هو قــوة ندرك بها المرئيات والألوان وغيرها • ثم يقال لهم ما هو السمع ؟ فلابد أن يقولوا : هو قوة تدرك بها الأصوات • فاذا وضعوا هذا قيل لهم : هل البصر عند ادراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط ؟ فانه لا يدرك الأصوات • واذا لم يكن بصرا فقط لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعا فقط لانه يدرك الالوان، فهو بصر وسمع معا • وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات • وهذا شىء ــ فيما أحسبه ــ يسلمه المتكلمون من أهــل ملتنا أو يلزمهم تسليمه • وهو رأى سوفسطائى لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة (٤٣) •

ويتابع ابن رشد نقده لرأى الأشاعرة حول موضوع الرؤية ، فيرى أن طريقة الأشاعرة طريقة فاسدة • اذ لو كان البصر يدرك الأشياء ، لما أمكنه التفرقة بين الأبيض والأسود ، لان الاشياء لا تفترق بالشىء الذى تفترق فيه ، « ولا كان بالجملة يمكن فى الحواس ، لا فى البصر أن

(٤٠) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١٠٠
(٤١) مناهج الادلة ص ١٨٧ ، وايضا : مقاصد الفلاسفة ص ٤٢
(٤٢) مناهج الادلة ص ١٨٧
(٤٣) مناهج الادلة ص ١٨٨ ــ ١٨٩

يدرك فصول الألوان ، ولا فى السمع أن يدرك فصول الأصوات ، وفى الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدة ، فلا يكون هناك فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر » (٤٤) وهذا خروج عن حدود العقل • اذ تبين فيما سلف أنه من الضرورى أن تكون لكل حاسة محسوسات خاصة بها • وعلى هذا الأساس يمكن التفرقة بين الحواس ويتسنى ادراك الغاية من خلقها ووجودها على هذه الصورة المعينة ، دون صورة أخرى •

فمبعث هذه المغالطات هو النشأة عليها وتعظيم قائليها • ولولا ذلك لما دخلها شىء من الاقناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة (٤٥) وهذه هى سمة صناعة الجدل التى تهدف الى ابطال الآراء بأقاويل مشهورة لا يؤمن أن ينطوى فيها كذب (٤٦) •

فمن العسير أن نجمع فى اعتقاد واحد أن ها هنا موجودا ليس بجسم ، وانه مرئى بالابصار ، « لأن مدارك الحواس هى فى الأجسام أو أجسام » (٤٧) •

ننتهى من هذا الى القول بأن ابن رشد قدساير نزعته العقلية مسايرة تامة فى بحثه لهذه المشكلة • اذ تجاوز بها حدود الطابع الجدلى، اذ أنه كشف عن المحاولات وأوجه التناقض التى وقع فيها أهل الجدل حتى وصل الى حلها حلا يقينيا برهانيا •

فليت الذين ينشدون نصرة أقاويلهم بأى سبيل اتفق ، أن يقفوا أولا ، ويتساءلون عن المحالات التى تلزم عن أقوالهم هذه • فالذين يقولون بامكان رؤية الله يترتب على قولهم هذا الاعتقاد بأن الله جسم محسوس • فهل يرضى هؤلاء بهذا الاعتقاد ؟ وهل يعلم هذا الفريق بأن هذا ان أدى الى شىء ، فانما يؤدى الى عكس ما يبغون ؟ انهم يبغون

---

(٤٤) مناهج الادلة ص ١٨٩
(٤٥) المصدر السابق ص ١٨٩ — ١٩٠
(٤٦) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥ — ٦
(٤٧) مناهج الادلة ص ١٩٠

تعظيم الشريعة والدفاع عنها ، ولكنهم بقولهم هذا لا يستطيعون ، اذ الخلط بين الحواس وعدم التفرقة بينها لا يتيح عنـدى مجالا لاثبات حكمة أو عناية أو غائية فى الطبيعة .

وأخيرا ما هذا الجواز الذى يذهب اليه القائلون بأن رؤية اللـه جائزة وليست ممتنعة ؟ ان هذا الجواز والامكان ضرب من الجهل ، وهم حين يقولون بجواز هذه الرؤية يرددون ما قالوه فى السببية هو أنه لا مانع من قلب الله لفعل الأشياء وتغيير خصائصها الجوهرية والتحكم فى أفعالها . واذا كان ابن رشد قد دحض ما يقولونه فى السببية ، فانه فند بالتالى أقوالهم فى مشكلة الرؤية ، وذلك انتصار لمبادئه اليقينيـة البرهانية التى تذهب الى أن أى شىء لا يثبت بمنطق البرهان لا يصح التسليم به كاعتقاد يناسب العلماء الذين ينشدون اليقين أساسا .

وهكذا نجد ابن رشد حريصا على نقد أى قول أو أى فكرة يقـول بها المتكلمون ، اذا كانت هذه الفكرة تتعارض مع الجانب العقلانى . انه يرى أن التسليم بالرؤية ، يعد تسليما لايقوم على أساس عقلى ، ومن هنا وجد لزاما عليه بيان أوجه نقده لهذا الرأى أو الذى يقول بـه الأشاعرة .

الفصل الخامس

رأى الأشاعرة حول المعجزات وبعث الرسل
وموقف ابن رشـد النقدى

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- نقد ابن رشد لرأى الأشاعرة يعد نابعا من ايمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها .
- نقد ابن رشد لرأى الأشاعرة فى المعجزات واتجاهــه الى تفسيرها تفسيرا يختلف فى أساسه عن الأساس الذى تمسك به الأشاعرة .
- تمسك ابن رشد بقوانين العقــل وقوانين الوجــود فى نقده لاتجاه لأشاعرة فى دراستهم لموضوع المعجزات وبعث الرسل .

تقـــديم

اذا كان ابن رشد حريصا على نقد منهج وآراء المتكلمين وعلى وجه الخصوص الأشاعرة منهم ، فانه وجد لزاما عليه توجيه أكثر من نقـد الى آرائهم حول المعجزات وبعث الرسل ، كما نقد المنهج الذى التزم به الأشاعرة على وجه الخصوص فى دراستهم لهذا المجال .

وسيتبين لنا أن نقد ابن رشد لمنهجهم ولآرائهم انما كان تعبيرا عن التزامه بالمنهج النقدى الذى يقيمه على أساس البرهان الذى يســعى الى اليقين . كما يعبر عن التزامه بالثبات والضرورة فى مجال العــلاقة بين الأسباب ومسبباتها . انه يميز بين معجز جوانى ومعجز برانى . معجز يعد ضروريا ويقينيا ومعجز آخر لا يجد فيه ما وجده فى المعجز الأول . المعجز الأول يعد مناسبا للعلماء الذين يسعــون الى البرهان واليقين ، والمعجز الثانى يعــد لائقا بالجمهور الــذى يلتزم بالخطابة والاقناع الخطابى .

« الموجودات تنقسم الى متقابلات والى متناسبات ، ولو جـاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات ، لكن لاتجتمع المتقابلات ولاتفترق المتناسبات • هـذه حكمة اللـه فى الموجـودات وسنته فى المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا • فبادراك هذه الحكمة كان العقل عقلا فى الانسان ووجودها هكذا فى العقل الأزلى كان علة وجودهـا فى الموجـودات ، ولذلك ليس من الجـائز أن يخلق العقـل على صفات مختلفة » •

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٢٧)

رأى الأشاعرة حول المعجزات وبعث الرسل
وموقف ابن رشد النقدى

نود أن نشير فى البداية الى أن موقف ابن رشد النقدى من آراء المتكلمين فى هذا المجال انما يعد مرتبطا ـ كما سنرى ـ بمواضع كثيرة من فلسفته ، منها على سبيل المثال ايمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وأيضا رأيه فى التأويل والطبقات الثلاث أى العامة والمتكلمون والفلاسفة .

وقد يكون من المناسب أن نقف وقفة قصيرة عند آراء المتكلمين فى هذا المجال ، وذلك حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد النقدى تجاههم .

لقد بحث الأشاعرة (١) فى هذا المجال بحثا متعدد الجوانب والزوايا . فاذا رجعنا الى كتب كالتبصير فى الدين للأسفرايينى والتمهيد

---

(١) نجد في كتاب الارشاد للجوينى بحثا مستفيضا عن المعجزات وتعريفها وشروطها ، انه يقول : ان المعجزة مأخوذة لفظا من العجز وهى عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز ، فان المعجز على التحقيق خالق العجز ، والذين يتعلق التحدى بهم لا يعجزون عن معارضة النبى صلى الله عليه وسلم . فان المعجزة ان كانت خارجة من قبيل مقدورات البشر ، فلا يتصور أيضا عجز المتحدين بالمعجزات ، فان العجز يقارن المعجوز عنه . فلو عجزوا عن معارضة ، لوجدت المعارضة ضرورة ، والعجز مقترن بها . فالمعنى بالاعجاز الانباء عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذى هو ضد القدرة . وقد يتجوز باطلاق العجز على انتفاء القدرة ، كما يتجوز باطلاق الجهل على انتفاء العلم . ثم في تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضا ، وهو اسناد الاعجاز اليها ، والرب تعالى هو معجز الخلائق بها ، ولكنها سميت معجزة لكونها سببا في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق . (٣٠٧ ـ ٣٠٨) .

كما يحدد الجوينى أوصاف وشروط المعجزة ومنها :

(أ) ان تكون فعلا لله تعالى ، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة ، اذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض ، ولو كانت الصفة القديمة معجزة ، لكان وجود البارى تعالى معجزا وانما المعجز فعل من افعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعى النبوة : صدقت .

(ب) أن تكون خارقة للعادة ، اذ لو كانت عامة معتادة يستوى فيها البر والفاجر ، والصالح والطالح ومدعى النبوة المحق بها ، والمفترى بدعواه ، لما أفاد ما يقدر معجزا تمييزا وتنصيصا على الصادق .

(ج) أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه (الارشاد من ص ٣٠٧ الى ص ٣١٤) .

للباقلانى والفرق بين الفرق للبغدادى واللمع للاشعرى والفصل فى الملل والنحل لابن حزم ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازى والمواقف لعضد الدين الايجى والارشاد الى قواطع الأدلة فى أصـــول الاعتقاد للجوينى ، وجدنا أن هؤلاء المتكلمين من الأشاعرة قد اهتموا بدراسة موضوع بعث الرسل والمعجزات اهتماما كبيرا •

لقد ذهبوا الى أن الله تعالى قادر على بعث الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزات الدالة على صدقهم •

ان الدليل على صدق النبى هو المعجزة يقول الجوينى : « فان قيل: هل فى المقدور نصب دليل على صدق النبى غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك غير ممكن ، فان ما يقدر دليلا على الصدق لايخلو : اما أن يكون معتادا ، واما ان يكون خارقا للعادة • فان كان معتادا يستوى فيه البر والفاجر فيستحيل كونه دليلا • وان كان خارقا للعادة يستحيل كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبى ، اذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى ، فاذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى فهـــو المعجزة بعينها (٢) » •

معنى هذا أن الأشاعرة يرون أن المعجزة تعد فعلا على يد النبـــى بخلاف العادة اذ أن النبى يدعو الخلق الى معارضة ويتحداهم أن يأتوا بمثله ، فيعجزوا عنه فيبين به صدق من يظهر على يده •

أن الرسل ـــ فيما يذكر الأشاعرة ـــ كانوا مؤيدين بمعجزات كثيرة تدل على صدقهم •

ويذكر الأشاعرة الكثير من هذه المعجزات ومنها فلق البحر قلب العصا حية والبد البيضاء وتسخير الريح والطيور وجميع دواب الأرض فى البر والبحر ، الى آخر هذه المعجزات •

---

(٢) الارشاد الى قواطع الادلة فى اصول الاعتقاد ص ٣٣١ • وانظر أيضا : الاسفرايينى التبصير فى الدين ص ١٥٢ وما بعدها فى مواضع متفرقة •

وفى مجال بحث الأشاعرة لموضوع بعث الرسل والمعجزات ، نجدهم يذهبون الى أنه لا يجب على الخلق شىء الا بأمر يرد من قبل الله تعالى على لسان رسول مؤيد بالمعجزات ؛ اذ لاطريق فى العقل الى معرفة وجوب شىء على الخلق .

وقد استدل الأشاعرة على ذلك ببعض الآيات القرآنية منها قوله تعالى :

« وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا » (٣) .

وقوله تعالى : « ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك »(٤) .

وقوله تعالى : « ألم يأتكم نذير » (٥) .

وقوله تعالى : « وجاءكم النذير » (٦) .

وقوله تعالى : « ألم يأتكم رسل منكم » (٧) .

ان المطلع على كتب الأشاعرة يتبين له كيف اهتموا بالبحث فى هذا الموضوع ، موضوع الرسل والمعجزات ، وصلة ذلك بمعيار التمييز بين الخير والشر أو الحسن والقبح .

يقول الأسفراينى (٨) : يجب أن تعلم أن الله تعالى بعث الرسل وأنزل الكتب وبين الثواب والعقاب وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وأوجب على لسانهم معرفة التوحيد والشريعة . وكل ماقالوه فهو صدق ، وكل مافعلوه هو حق ، والعلم الدال على وصفهم ذلك قيام المعجزات الظاهرة الدالة على صدقهم وصحة قولهم .

---

(٣) سورة الاسراء آية ١٥
(٤) سورة طه آية ١٣٤
(٥) سورة الملك آية ٨
(٦) سورة فاطر آية ٣٧
(٧) سورة الزمر آية ٧١
(٨) التبصير في الدين ص ١٥٤

كما يذهب الأشاعرة الى أن معجزة محمد (ص) هى القرآن . لقد تلاه على الخلق وتحداهم الى معارضته وطلب الطاعة لهم . وقال لهم : متى أتيتم بسورة من مثله فلا طاعة لى عليكم ، وقد عجزوا عن ذلك . فنبوة محمد (ص) اذن تعد ظاهرة وجلية وواضحة ولا سبيل الى الشك فى ذلك (٩) .

ويستدلون فى هذا المجال بكثير من الآيات القرآنية منها قوله تعالى : « يا أيها النبى انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا » (١٠) .

وقوله تعالى : « ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين » (١١) .

لعلنا قد لاحظنا أن آراء الأشاعرة تتضمن فيما تتضمن أنه لاسبيل الى التمييز بين الخير والشر الا عن طريق الشرع وابلاغ الرسل لنا بأحكامه . فلا يوجد خير فى ذاته ولا شر فى ذاته . فالخير خير لأن الله أمرنا به والشر شر لأن الله نها نا عنه .

وهذا الرأى من جانب الأشاعرة يعد مخالفا لرأى المعتزلة . فالمعتزلة فى بحثهم للحسن والقبح قد أرجعوا التمييز بينهما الى العقل ، بمعنى أن العقل قادر على التمييز بين الخير والشر . فقد اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل واتباع الحسن واجتناب القبيح ، كل ذلك واجب على المفكر حتى قبل ورود الوحى ، وان قصر فى شىء من هذا ، استوجب العقوبة .

يقول الشهرستانى حاكيا مذهبهم فى « الملل والنحل » : (١٢) « اتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع »

(٩) الاسفراينى : التبصير فى الدين ص ١٥٤ — ١٥٥ .
(١٠) سورة الأحزاب آية ٤٦ .
(١١) سورة البقرة آية ٢٣ .
(١٢) ص ٤٥ من الجزء الأول .

والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك • وورود التكاليف **ألطاف للبارى تعالى** أرسلها الى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختبارا (ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة) (١٣) •

ويرى أبو الهذيل العلاف على سبيل المثال أن الانسان مكلف بايجاب الفطرة والعقل وقبل ورود الوحى بأن يعرف الله وأن يميز بين الحسن وبين القبيح وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ، ويعرض عن القبيح ، كالكذب والظلم • ومعنى هذا أن الانسان فى رأى أبى الهذيل قادر على ذلك •

فالحسن والقبح ذاتيان • فالكذب فيه قبح ذاتى والصدق فيه حسن ذاتى • واذا كان الشرع يأمر بأشياء وينهى عن أشياء ، فان مرد ذلك مافى الأشياء ذاتها من حسن أو قبح •

وقد قدم المعتزلة مجموعة من الحجج على رأيهم هذا ، وذلك فى معرض الرد على خصومهم فى الرأى • ومن هذه الحجج أنه لو لم يكن فى الأفعال ذاتها حسن وقبح لما أمكن للفقهاء أن ينظروا بعقولهم فى مسائل لم يرد فيها نص ، ومنها أن الرسل كانوا يطلبون من الناس النظر الى الأشياء عن طريق العقل ، فلو لم يكن فى هذه الأشياء حسن وقبح ذاتيان ، لما استطاع هؤلاء الرسل القيام بدعوتهم ، ومنها أن الناس قبل أن تجيىء الشرائع ، كانوا يحتكمون الى العقل •

واذا انتقلنا الى بحث هذا الموضوع بجوانبه العديدة عند فيلسوفنا ابن رشد ، وجدناه — كما سبق أن رأينا — يتعرض له أثناء دراسته للكثير من المجالات الفلسفية التى بحث فيها • ومنها على سبيل المثال بحثه فى مشكلة السببية وعلاقتها بالمعجزة ودراسته لمشكلة الخير والشر وغيرها من مشكلات تتعلق من قريب أو من بعيد بموضوع بعث الرسل ومعجزاتهم •

---

(١٣) سورة الأنفال آية ٤٢

ونود أن نشير في البداية الى أن ابن رشد ــ مخالفا بذلك الأشاعرة مخالفة تامة ومقتربا من المعتزلة رغم اختلاف منهجه عن منهج المعتزلة ــ قد ذهب الى أن العقل يستطيع التمييز بين الخير والشر ، وأن الخير يعد خيرا فى ذاته ، والشر يعد شرا فى ذاته .

انه يعرض لآراء الأشاعرة والتى تقوم ــ كما سبق أن أشرنا ــ على الاعتقاد بأن معيار التمييز بين الخير والشر هو الشرع لا العقل، وأن الله بامكانه قلب طبائع الأشياء .

ويرى ابن رشد أن هذا الرأى يعد فى غاية الشناعة لأنه يؤدى الى القول بأنه لا يكون ثمة شيء هو فى نفسه خير ولاشيء هو فى نفسه شر (١٤) .

هذا بالاضافة الى أن هذا الرأى من جانبهم يعد مخالفا للمسموع والمعقول ، اذ أن العدل معروف بنفسه أنه خير والظلم معروف بنفسه أنه شر ، هذا من جهة المعقول (١٥) .

أما من جهة المسموع ، فاننا نجد آيات تشير الى ذلك . فالله قد وصف نفسه بالعدل ، ونفى عن نفسه الظلم ، كقوله تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » (١٦) .

وواضح أن ابن رشد يقول بهذا الرأى لأنه يؤمن أساسا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، اذ على أساس هذا الايمان ، لابد من الاعتقاد بأفعال تعد خيرا بذاتها ، وأفعال تعد شرا بذاتها .

وعلى أساس هذه الفكرة أيضا ، نجد ابن رشد يبحث فى موضوع بعث الرسل وما يتصل به من دراسة المعجزات .

---

(١٤) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة ص ٢٣٢

(١٥) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة ص ٢٣٣

(١٦) سورة فصلت آية ٤٦

لقد بين لنا ابن رشد أن المعجزة تعد الركن الأساسى عند المتكلمين من الأشاعرة فى اثبات الرسل •

ويرى ابن رشد فى محاولة من جانبه لنقد رأى الأشاعرة فى هـذا المجال ، أن طريقة الأشاعرة هذه تكون مقنعة ولائقة بالجمهور ، ولكنها لا تخلو من بعض أوجه الاختلال ، ومنها على سبيل المثال أنه لا يصـح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا أن تلك العلاقة التى ظهرت عليه هى علامة المرسل للملك ، بمعنى أن الفرد يتبادر الى ذهنه هذا السؤال : من أين ندرك أن ظهور المعجزات على أيدى بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل ؟

ويرى ابن رشد أن ادراك هذا ، لايمكن أن يكون من جهة الشرع أو من جهة العقـــل •

فمن جهة الشرع فانه لم يثبت بعد ، بمعنى أن الرسول لم ينـادى بعد بشريعة مـــا •

أما من جهة العقل ، فانه لا يمكنه أن يحكم بأن هذه العلاقة خاصة بالرسل الا اذا كان قد أدرك وجودها عدة مرات لهؤلاء الذين يعترفون برسالتهم ، وبحيث لا تظهر على أيدى سواهم •

واذا كان ابن رشد يكشف عن كثير من أوجـــه الخلل فى مسلك المتكلمين الجدلى ، فانه يبين لنا أن القرآن يعد المعجزة الحقيقية والتى تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمون بالمعجزات •

ان الرسول (ص) لم يدع أحدا من الناس — فيما يقول ابن رشد — الى الايمان برسالته عن طريق قيامه بفعل خارق من خوارق الطبيعة ، ولكن الذى تحدى به الناس وجعله دليـــلا على صدقه فيما ادعى من رسالة ، هو الكتاب العزيز (١٧) •

---

(١٧) مناهج الادلة في عقائد الملة ص ٢١٣ — ٢١٤

والواقع أن ابن رشيد ، قبل أن يحلل وجوه اعجاز القرآن الكريم، يعرض لنا عرضا موضوعيا دقيقا رأى المتكلمين فى هـذا المجال مجال البحث فى موضوع بعث الرسل ، وذلك فى كتابه « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » على وجه الخصوص •

انه يذهب الى أن موضوع بعث الرسل اذا كان ينظر اليه مـن جانبين ، جانب أول هو اثبات الرسل ، وجانب ثان هـو بيان أن هـذا الشخص الذى يدعى الرسالة يعد واحدا منهم ، وأنه ليس بكاذب فى دعواه ، فان المتكلمين قـد أرادوا ــ فيما يذهب ابن رشـد ــ اثبات موضوع بعث الرسل عن طريق القياس ، وذلك حين ذهبوا الى أن الله يعد متكلما ومريدا ومالكا لعباده ، ومن الجائز بالنسبة للمريد المـالك لأمور عباده فى عالم الشهادة أن يبعث رسولا الى عباده المملوكين ، واذن فهذا يعد ممكنا بالنسبة لعالم الغيب ، أى ممكنا أن يبعث الله رسـولا الى عباده (١٨) •

ويذهب ابن رشد فى مجال عرضه لآراء المتكلمين فى هذا المجال ، الى أن المتكلمين قد أيدوا رأيهم عن طريق ايجاد تطابق بين مـا يمكن حدوثه فى عالم الشهادة وما يمكن حدوثه فى عالم الغيب •

نوضح ذلك بالقول بأن المتكلمين قد ذهبوا ــ فيما يرى ابن رشد ــ الى أنه اذا كان قد ظهر امكان وجود الرسل فى عالم الغيب ، كوجودهم فى عالم الشاهد ، وكان يظهر فى عالم الشاهد أنه اذا قام رجل فى حضرة الملك وقال : أيها الناس انى رسول الملك اليكم ، وظهرت عليه من علامات الملك ، فيجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة ، ومن هنـا فانه من الواجب الاعتقاد بأن الله يبعث الرسل ، اذ أن علامتهم تتمثل فى ظهور المعجزات على أيديهم (١٩) •

---

(١٨) مناهج الادلة ص ٢٠٨

(١٩) مناهج الادلة ص ٢٠٨

كما يبين لنا ابن رشد أن المتكلمين قد أكدوا على وجهة نظرهم عن طريق الكشف عن الأخطاء التى وقع فيها البراهمة حين حاولوا بيان الاشكالات التى تترتب على الاعتقاد بوجود الرسل • انهم يذهبون — فيما يرى الباقلانى فى مجال عرضه لرأيهم — الى القول بأننا قد وجدنا المدعين للرسالة يزعمون أنه لا طريق الى العلم بصدقهم الا بوجود محالات يمتنع على العقل التسليم بوجودها •• مثال ذلك فلق البحر ، وخلق ناقة من صخرة ، وقلب العصا حية واحياء الموتى ، والمشى على الماء ، وانطاق الذئب والحصى والقول بأن القليل يمكن أن يكون كثيرا ، والكثير يمكن أن يكون قليلا ، وذلك على الرغم أن القليل لايتكثر ، كما أن الكثير لا يتقلل (٢٠) •

ومن هنا يذهب البراهمة — فيما يرى الباقلانى كمتكلم أشعرى — الى رفض القول ببعث الرسل • وهذا ما دفع المتكلمين الى الرد عليهم ودحض فكرتهم • فالباقلانى على سبيل المثال يقول فى مجال الرد عليهم : « وان هم — أى البراهمة — قالوا : عنينا أن هذه الأمور — المعجزات — مستحيلة فى العادة ، قيل لهم : فما أنكرتم ان ينقض الله العادات مما يكون وصلة وذريعة الى اجزال ثوابهم ، كما جاز وحسن منه أن يحتج عليهم بعقولهم ؟ فلا يجدون الى دفع ذلك من حيث اعتقدوا متعلقا »(٢١)

ويكشف لنا ابن رشد عن وجوه الاعجاز فى القرآن الكريم (٢٢) • ولسنا هنا فى مجال دراسة رأى ابن رشد الايجابى الذى قال به بعد أن قام بنقد رأى الأشاعرة الذى قد يؤدى من بعض زواياه الى الاعتراف بالكرامات وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبارات الأشاعرة فعلا يؤمنون بهذه الكرامات ويميزون بينها وبين المعجزات ، واذا وضعنا فى الاعتبار

---

(٢٠) التمهيد للباقلانى ص ١١٢

(٢١) التمهيد للباقلانى ص ١١٣

(٢٢) نود الاشارة الى أن كتب الاسلاميين قد بحثت باستفاضة في وجوه اعجاز القرآن ومنها كتب قديمة من بينها : المواقف للايجى والارشاد للجوينى والتمهيد للباقلانى واحياء علوم الدين للغزالى واعجاز القرآن للباقلانى • ومنها كتب حديثة من بينها على سبيل المثال كتاب اعجاز القرآن لمصطفى صادق الرافعى •

ايضا أن الأشاعرة لا يؤمنون بوجود ضرورة بين السبب والمسبب ومن هنا سهل عليهم الاعتراف بالكرامات والتصديق بوقوعها .

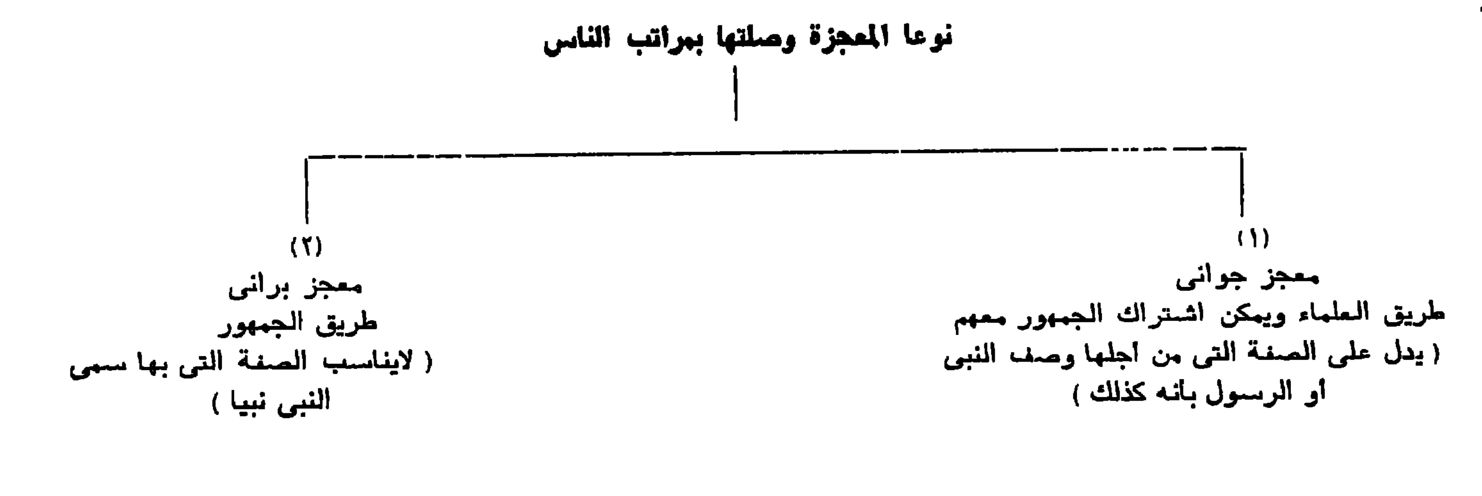
ولكنا نكتفي بالقول بأن ابن رشد في معرض دراسة للمعجزات ، يميز بين ما يسميه معجز برانى ، ومعجز جوانى ، ويفضل القبول بالمعجز الجوانى الذى يتمثل فى القرآن أساسا (٢٣) .
(راجع شكل رقم ٤)

كما يرى أن المعجز البرانى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبيا . والتصديق الواقع من قبل هذا المعجز هو طريق الجمهور فقط ، أما التصديق بالمعجز الجوانى ، فانه يعد طريقا مشتركا للجمهور والعلماء معا . كما يرى أن الشرع قد اعتمد أساسا على المعجز الجوانى لأنه مناسب للناس جميعا .

وهكذا يحاول ابن رشد البحث فى هذا المجال من خلال ايمانه بأسس محددة تعبر عن الالتزام الى حد كبير من جانبه بقوانين العقل وقوانين الوجود ، ومن خلال ربط هذا الموضوع بكثير من الموضوعات الأخرى التى أشرنا اليها كموضوع السببية وموضوع الخير والشر وغيرهما من موضوعات ومشكلات ، وقصده من ذلك أن تكون آراؤه فى كل مجال من المجالات داخله فى نسق واحد محكم . وهذا النسق يعد تعبيرا من جانبه عن البرهان الذى يقوم على الايمان بالمبادىء العقلية . وإذا كان هذا هو اعتقاده وايمانه ، فلا بد اذن من نقد مسلك المتكلمين سواء فى مجال دراستهم لهذا الموضوع ، أو دراستهم لموضوعات أخرى سبق أن حللنا موقف ابن رشد النقدى بالنسبة لها .

---

(٢٣) نود القول بان ابن خلدون قد ذهب الى راى يقترب من بعض جوانبه من راى ابن رشد فهو يرى في مقدمته (جزء ١ ص ٣٥١) أن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحى الذى يتلقاه النبى ويأتى بالمعجزة شاهدة بصدقه . والقرآن هو بنفسه الوحى المدعى وهو الخارق المعجز ، نشاهده في عينه ، ولا يفتقر الى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحى ، وهذا أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه .


نوعا المعجزة وصلتها بمراتب الناس
(١)
معجز جوانى
طريق العلماء ويمكن اشتراك الجمهور معهم
(يدل على الصفة التى من اجلها وصف النبى
أو الرسول بانه كذلك)
(٢)
معجز برانى
طريق الجمهور
(لايناسب الصفة التى بها سمى
النبى نبيا)

(شكل رقم ٤)

ونود قبل انتقالنا من البحث فى هذا المجال ـ الى البحث فى منهج ابن رشد النقدى ازاء الفلسفه السينوية أن نقف عند موضوع السببيه عند ابن رشد (٢٤) وكيف نقد الاشاعرة فى هذا المجال ـ كما نقد الغزالى أيضا ، اذ أن الغزالى كان متابعا للمتكلمين فى آرائهم حول العلاقات بين الأسباب والمسببات وكيف أن العلاقات بينهما لا تعد ضرورية ، وسيتبين لنا كيف ارتبط نقد ابن رشد لرأى الأشاعرة والغزالى حول موضوع المعجزات ـ بأسس كثيرة تدخل فى مجال مشكلة السببية .

لقد كان ابن رشد حريصا على أن يبين لنا أن انكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد قولا خاطئا ، اذ أن القائل بذلك يعد اما جاحدا بلسانه لما فى جنانه ، واما منقادا لشبهة سوفسطائية عرضت له فى ذلك ، ومن ينفى ذلك لايستطيع الاعتراف بأن كل فعل لابد له من فاعل (٢٥) .

ونود الاشارة الى أن هذا النقد يرتبط بالتفرقة بين أنواع الأقاويل ومراتبها . يقول ابن رشد : « لما كان علم الكلام يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحاح ، عرض لأصحابه أن ينصروها بأى نوع من أنواع الأقاويل اتفق ، سوفسطائية كانت ، جاحدة للمبادىء الأول ، أو جدلية خطبية أو شعرية . وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها

---

(٢٤) نود الاشارة الى أننا نطلق كلمة السبب والعلة بمعنى واحد سواء في هذا الفصل او في الفصول الاخرى من هذا الكتاب . اذ كلمة سبب تطلق هى وكلمة علة في الجملة على العلة بالمعنى المعروف عند المشائين . والكلمتان تستعملان مترادفتين في الغالب (مادة سبب ـ كتبها دى بور De Boer ـ دائرة المعارف الاسلامية ـ مجلد ١١ عدد ٦ ـ الترجمة العربية) .

ونجد هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو . فهو يقول : ان السبب والعلة اسمان مترادفان ، وهما يقالان على الاسباب الاربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية . وقد يقالان على التشبيه على الامور المنسوبة لهذه الاسباب ، منها قريبة ومنها بعيدة ، ومنها بالذات ومنها بالعرض ومنها جزئية ومنها كلية ، ومنها مركبة ومنها بسيطة ، وكل واحد من هذه الاقسام منها ما بالفعل ومنها ما بالقوة . وأيضا من الاسباب ما هى في الشىء وهى المادة والصورة ، ومنها ما هى خارجة عن الشىء وهى الفاعل والغاية (تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ص ٢٩ ـ ٣٠) .

(٢٥) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٢٢

من الأمور المعروفة بنفسها ، مثل انكارهم وجود الطبائع ، والقوى • ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعه الانسان ، وجعلها كلها من باب الممكن ، وانكار الأسباب المحسوسه الفاعلة : ونكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات » (٢٦) •

ومعنى هذا أن هؤلاء القوم لا يقولون بهذه الاشياء لأن النظر أداهم اليها . بل ليصححوا بها أمورا بنوا أولا على صحتها واصطلحوا مع أنفسهم عليهـا • فهم يطلبون تزييف مـا يعاندهـا واثبات مـا يعاضدها (٢٧) • وهم اذا اعترفوا بالمعقولات فانما يعترفون بها من جهة ما هى مشهورة • وهذا يؤدى الى أن ينكروا كثيرا منها متى عرض أن كانت أضدادها مشهورة ، وذلك مثل انكارهم ضرورة اختصاص الصور النوعية بموادها (٢٨) •

ويشير ابن رشد الى أن هذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا • وهو قول مخالف لطباع الانسان فى اعتقاداته وفى أعمالـه • فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند بالفعل فقط ، انما كانوا يعتقدون أن القوة على البناء هى مع البناء ، وأن البناء فى حين ما لا يبنى ليس به قوة على البناء ، لأنه انما توجد له القـوة على البناء فى وقت البنـاء •

فهم اذن يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلا واحدا بلا وساطة لها ، وهو الاله سبحانه • وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات كلها فاعل واحد بلا وساطة لها ، وهو الاله سبحانه • وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه • واذا لم يكن للموجودات أفعال تخصها لم يكن لها ذوات خاصة لأن الأفعـال انمـا

---

(٢٦) تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٤٣ — ٤٤

(٢٧) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٨٥

(٢٨) تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٤٦

اختلفت من قبل اختلاف الذوات ، واذا ارتفعت الذوات ، ارتفعت الأسماء والحدود ، وصار الوجود كله شيئا واحدا .

وهذا الرأى غريب جدا عن طباع الانسان . وما قادهم الى القول به هو أنهم سدوا باب النظر . فهم يدعون النظر وينكرون أوائله . وهذا كله انما قادهم اليه توهمهم أن الشريعة لا يصح اعتقادها الا بهذا الوضع وأشباهه . وهذا كله جهل منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم الخارج دون الداخل (٢٩) .

فالموجود لا يفهم الا من قبل أسبابه الذاتية . وبدون هذه الأسباب لا نستطيع تمييز موجود عن موجود ، ولا التفرقة بين مادة واخرى ، فالنار مثلا لها فعل معين وكذلك الماء له فعل معين ، وبدون هذه الاسباب الذاتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة تكون الأشياء كلها شيئا واحدا ، اذ سترتفع طبيعة الموجود في هذه الحالة ، واذا ارتفعت طبيعة الموجود الذى يؤدى بنا هذا الى العدم . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه . واذا لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا . لان ذلك الواحد يسأل عنه ، هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك ؟ فان كان له فعل يخصه ، فهنا افعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وان لم يكن له فعل واحد يخصه ، فالواحد ليس بواحد . واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود . واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم (٣٠) .

فاذا قلنا ان النار مثلا لم تفعل فعلها في الجسم ، فان ذلك يرجع الى أن هنالك موجودا يوجد له الى الجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار ، والتى تؤدى الى احتراق الجسم مثل ما يقال فى حجر الطلق وغيره (٣١) . لكن هذا لا يوجب سلب النار صفة الاحراق ،

---

(٢٩) المصدر السابق ج ٢ ص ١١٣٥ — ١١٣٦ .

(٣٠) تهافت التهافت ص ١٢٢ — ١٢٣

(٣١) المصدر السابق ص ١٢٣

اذ كيف نسلب عنها هذه الصفة وهي التي ما زالت تسمى باسم النار(٣٢). فالحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (٣٣) .

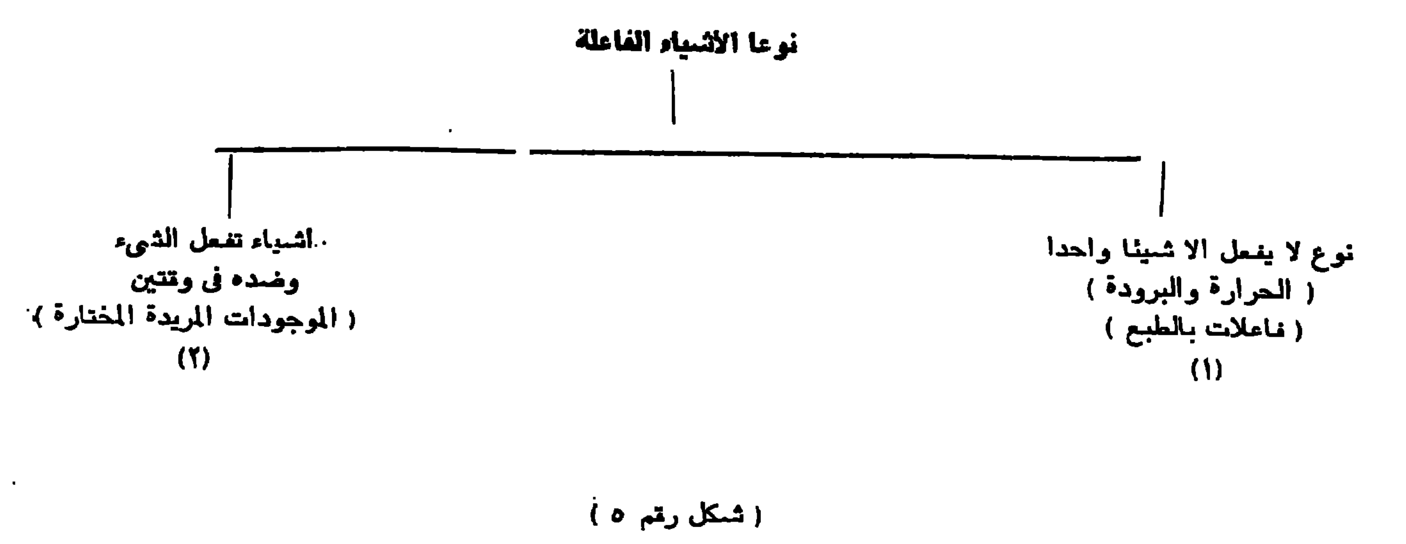
وإذا قيل انه لا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا ، ولا كل مسبب فاعلا ، اذ الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان (٣٤) . فاذا هذا كذب (٣٥) . « فالجماد اذا نفى عنه الفعل فانما ينفى عنه الفعل الذى يكون عن العقل والارادة ، لا الفعل المطلق»(٣٦). اذ أن الذى بالطبع ليس له أن يفعل الضدين (٣٧) . « أما القوى المقرونة بالنطق فان فيها قوة على أن تفعل الأضداد ، أعنى أن تفعل وأن لا تفعل . كالمشى فى الإنسان ، فان فى الانسان قوة على المشى وعدم المشى على السواء »(٣٨).

فنحن نرى الأشياء الفاعلة المؤثرة لا تخرج عن صنفين : صنف لا يفعل الا شيئا واحدا فقط ، وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة ، وهذه هى التى تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع ، والصنف الثانى أشياء لها أن تفعل الشىء فى وقت وتفعل ضده فى وقت آخر ، وهى التى نسميها مريدة مختارة ، وهذه انما تفعل عن علم وروية (٣٩) . (راجع شكل رقم ٥).

ونود أن نشير الى أن هذا النقد من جانب ابن رشد انما يؤدى الى نفيه الاتفاق العرضى والجواز والامكان . وهذا على النقيض من فكرة الأشاعرة ، اذ أنهم وضعوا فى جميع الموجودات أفعالا جائزة ،

---

(٣٢) المصدر السابق ص ١٢٢
(٣٣) المصدر السابق ص ٢٤
(٣٤) تهافت الفلاسفة ص ١٢٢
(٣٥) تهافت التهافت ص ٤٢
(٣٦) المصدر السابق ص ٤٢
(٣٧) المصدر السابق ص ١١٤
(٣٨) تلخيص كتاب العبارة ص ٥٢
(٣٩) تهافت التهافت ص ٤١


نوعا الأشياء الفاعلة
نوع لا يفعل الا شيئا واحدا
(الحرارة والبرودة)
(فاعلات بالطبع)
(١)
اشياء تفعل الشىء
وضده فى وقتين
(الموجودات المريدة المختارة)
(٢)

(شكل رقم ٥)

ولم يدركوا أن فيها نظاما وترتيبا وحكمة اقتضتها طبيعة الموجودات ، بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه (٤٠) •

واذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة والفاسدة ، رأى اختلاف أسمائها وحدودها من قبل أفعالها ، فلو صدر أى موجود اتفق عن أى فعل اتفق ، وعن أى فاعل اتفق ، لأدى هذا الى اختلاط الذوات والحدود ، وابطال المعارف ، « فالنفس مثلا انما تميزت عن الجمادات بأفعالها الخاصة الصادرة عنها ، والجمادات انما تميز بعضها عن بعض بأفعال تخصها • ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن هنالك فروق بين الذات البسيطة والمركبة ولا تميزت لنا » (٤١) •

ويؤكد ابن رشد على القول بالأسباب الأربعة • انه يبين لنا أنه لم يكن أى شىء اتفق عن أى شىء اتفق ، بل من المقابل الخاص الذى فى المادة الملائمة • ولهذا لا تنفصل الأشياء بعضها عن بعض بالصورة وبالمادة فقط ، بل أيضا بالأسباب الفاعلة والغائية • وينبغى أن يتوجه الطلب فى واحد واحد من الأشياء الطبيعية نحو الأسباب الاربعة وأن لا يقتصر فى ذلك على الأسباب البعيدة ، بل أن يعطى الأسباب القريبة (٤٢) • وبهذا تكون الأسباب ضرورية فى وجود المسببات ، والتى هى جزء من الشىء المسبب (٤٣) • أى أن الشى لا يمكن أن يكون بنوع ولا بصفة أخرى (٤٤) • اذ لا يرى أحد أن فى المثلث مثلا قوة على أن تكون زواياه مساوية لأربع قوائم • واذا كان ذلك كذلك ، فالطبيعتان — الضرورة والإمكان — مختلفتان غاية الاختلاف ، ومن قال ان الضرورى ممكن ، فقد قال بتغير الحقائق ، ولزمه ذلك فى رأيه هذا ، أعنى ألا يكون ضروريا (٤٥) •

---

(٤٠) تهافت التهافت ص ٥٧
(٤١) المصدر السابق ص ٦٧
(٤٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٦٨ — ٦٩
(٤٣) تهافت التهافت ص ١٢٣
(٤٤) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٣١
(٤٥) المصدر السابق ص ٩٣

فالقوى الطبيعية اذا لاقت مفعولاتها فعلت باضطرار . فالنار مثلا اذا لاقت الخشبة فانها تحرقها ولا بد (٤٦) .

« والشيء الذى يوجد فى جنس ما مطلقا هو السبب فى وجود ما يوجد فيه بحال ما . مثال ذلك أن النار التى يقال عليها حارة باطلاق هى السبب فى وجود الحرارة فى موجود موجود » (٤٧) .

ولهذا لا يمكن أن يكون للضدين جنس واحد . ولا يمكن أن يكون أى شيء انشق عن اى شيء اتفق ، ولا ان يصير الى أى شيء اتفق(٤٨) . « بل يوجد الفعل والانفعال من ضد محدود الى ضد محدود كانتقاله من البياض الى السواد ، ومن الحار الى البارد ، والى المتوسط بينهما . ولا يوجد أيضا الفعل والانفعال فى الأشياء التى موادها مختلفة ، أعنى التى لا يوجد كل واحد منهما فى صاحبه فعلا وانفعالا » (٤٩) فلكل شيء أسباب ضرورية . وهذه الأسباب تنفى فكرة الأشاعرة نفيا تاما .

واذا كان الناس يرون أن المصنوعات الخسيسة هى التى يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه ، فان هذا حق ، اذ أننا كلما صادفنا مصنوعا خسيسا : نطالب أن يكون أفضل من هذا حتى نتلافى هـذه الخساسة وهذا النقص . وهذا على عكس المصنوعات الشريفة التى يرى الناس بأجمعهم أنها لا يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضـل من الهيئة التى جعلها عليها صانعها (٥٠) .

فالقول بالجواز أقرب الى نفى الصانع من أن يدل على وجوده . واذا كان الأشاعرة فيما يذهب ابن رشد يخشون القول بالأسباب حتى

---

(٤٦) المصدر السابق ص ٨١
(٤٧) المصدر السابق ص ٨٩
(٤٨) تلخيص الكون والفساد ص ١٠
(٤٩) المصدر السابق ص ١٠ — ١١
(٥٠) مناهج الادلة ص ٢٠٢

لا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسبابا فاعلة غير الله ، فان هذا خطأ ، اذ الله مخترع الأسباب (٥١) .

واذا كان نفى الاتفاق العرضى يؤدى الى القول بأسباب ضرورية، فان ابن رشد استند فى هذه الفكرة على تصوره لعمل العقل . اذ عمله ادارك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها (٥٢) . واذا أدرك العقل نظام الأشياء ، فانما يدرك ذلك من جهة أسبابها (٥٣) .

بل يمكن الصعود من هذا الى القول بعقل الهى . اذ عندما رأى الفلاسفة أن النظام فى الطبيعة وفى أفعالها يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن هاهنا عقــلا جعــل فعل القوى الطبيعية يجرى على نسق فعل العقل . وأدى بهم هذا كله الى العلم بأن الموجود الذى هو عقل محض هــو الذى أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود فى أفعالها (٥٤) .

ففى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه : ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات . « فكل ما وجد له فعل عقلى كامل ، فهو موجود له من قبل عقل كامل . فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكيمة وليست ذوات عقل فهنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية » (٥٥) .

ان الحكمة فيما يذهب ابن رشد فى معرض نقده للأشاعرة لا تعد شيئا أكثر من معرفة أسباب الشىء يقول ابن رشــد : « فاذا لم تكن للأشياء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى بها هذا النوع موجود ، فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما

---

(٥١) المصدر السابق ص ٢٠٢
(٥٢) تهافت التهافت ص ٨٤
(٥٣) المصدر السابق ص ١١٥
(٥٤) المصدر السابق ص ١٠٧
(٥٥) المصدر السابق ص ٨٥

أنه لو لم يكن هاهنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة ، لم تكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق أو بغير عضو ، حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما » (٥٦) .

ومرد ذلك أن الطبيعة لا تفعل فعلا باطلا (٥٧) ، بل تفعل لمكان شىء من الأشياء والا كان مايحدث عنها يحدث على الأقل لا على الاكثر (٥٨)، بل ان الصناعة يجب أن تفعل جميع ما تفعله من أجل غرض واحد وغاية واحدة (٥٩) فالموجودات التى وجودها فى الترتيب وحسن النظام ، اذا عدمت ترتيبها لم يوجد لها الفعل الخاص بها (٦٠) . واذا كان لكل شىء خاصية معينة على أسسها يفعل فعلا معينا ، فان هذه الخاصية تقوم على الأسباب الغائية .

واذا سأل سائل : لم اختار صانع مصنوعا ما فى كمية أو كيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه ، فان من الخطأ اجابة سؤاله بالقول بأن ذلك ليس لحكمة أو عبرة فى المصنوع ، وأن الأمور كلها متساوية فى غاية ذلك المصنوع الذى صنعه الصانع من أجله ، أى من أجل فعله الذى هو الغاية . اذ كل مصنوع ما انما يفعل من أجل شىء ما . وذلك الشىء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وهو مقدر بكمية محدودة (٦١) .

ولو كان أى موضوع اتفق يقتضى أى فعل اتفق ، لما كانت هاهنا حكمة أصلا فى مصنوع من المصنوعات ، ولما كانت هاهنا صناعة

---

(٥٦) مناهج الادلة ص ١٤٥
(٥٧) تلخيص السماع الطبيعى ص ٩٤
(٥٨) المصدر السابق ص ١٧
(٥٩) تلخيص كتاب الشعر ص ٢١٣
(٦٠) المصدر السابق ص ٢١٣
(٦١) تهافت التهافت ص ١٠٢

أصلا ، ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى هوى الصانع ، وكان كل انسان صانعا (٦٢) .

فكل ما فى العالم انما هو لحكمة . والحكمة الصناعية انما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية . واذا كان العالم مصنوعا واحدا فى غاية الحكمة ، فان هذا يؤدى الى القول بأن هاهنا ضرورة حكيم واحد ، هو الذى افتقرت اليه السموات والأرض ومن فيهما . اذ لا يستطيع أحد جعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه (٦٣) .

فلا بد من التسليم اذن بوجود ضرورة وحكمة فى فعل كل موجود . ولابد أيضا من الارتفاع من هذا الى الايمان بوجود خالق حكيم ، دون أن يؤدى هذا الايمان الى نفى الضرورة والحكمة فى الأشياء ، بل يجب الربط بين الفكرتين برباط وثيق حتى لا نقع فى المذاهب الدهرية التى تلتقى بها آراء الأشاعرة من بعض الوجوه . اذ أنهم حين يجحدون وجود صانع ، فان مثلهم من أحس بمصنوعات ولم يعترف أنها مصنوعات ، بل نسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته (٦٤) . فمتى رفعنا الأسباب والمسببات ، لم يكن هاهنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق ، أعنى الذين يقولون لاصانع هاهنا ، وانما جميع ما يحدث فى هذا العالم انما هو عن الأسباب المادية ، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق ، منه أن يقع عن فاعل مختار . وذلك أنه اذا قال الأشعرى ان وجود أحد الجائزين أو الجائزات دال على أن هاهنا مخصصا فاعلا ، كان لأولئك أن يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق (٦٥) .

ومعنى هذا أن الأشاعرة قد غفلوا فيما يرى ابن رشد عن الأخطاء التى تدخل على أقوالهم السالفة من نفى الحكمة عن الصانع ، أو دخول السبب الاتفاقى فى الموجودات . فاذا فعلت الارادة شيئا من الأشياء

---

(٦٢) المصدر السابق ص ١٠٢
(٦٣) المصدر السابق ص ١٠٢
(٦٤) مناهج الادلة ص ١٥٤
(٦٥) المصدر السابق ص ٢٠٠ — ٢٠١

لا لمكان غاية من الغايات ، فان هذا يؤدى الى أن يكون هذا الفعل عبثا ومنسوبا الى الاتفاق . « ولو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود فى الافعال الطبيعية ان تكون موجودة عن صانع عالم ، والا كان النظام فيها بالاتفاق ، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة ، فينكروا جندا من جنود الله تعالى التى سخرها لايجاد موجودات باذنه تعالى ولحفظها . فالله قد أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج ، وهى الأجرام السماوية ؛ وبأسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات ، وهى النفوس والقــوى الطبيعية ، حتى انحفظ بذلك وجــود الموجــودات وتمت الحكمة » (٦٦) .

واذا قال الأشاعرة ان الله أجرى العادة بهذه الأسباب ، وانــه ليس لها تأثير فى المسببات ، فان هذا القول فيما يذهب ابن رشد يعد بعيدا جدا عن مقتضى الحكمة بل انه مبطل لها . دليل هذا أن المسببات اذا كان لا يمكن وجودها بأسباب غير الأسباب التى تسببها أصلا ، فأى حكمة فى وجودها عن هذه الأسباب ؟ (٦٧) (راجع شكل رقم ٦) .

ونود الاشارة الى أن ابن رشد اذا كان قد نقد الأشاعرة نقــدا متعدد الجوانب ، فأنه قد نقد أيضا ، الغزالى ، اذ أن الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة على وجه الخصوص قد نقــد الضرورة بين الأسباب والمسببات كما قال بفكرة العــادة لتفسير العــلاقات بين الأســباب والمسببات . أما ابن رشد فقد ذهب الى أنه لابد من نفى القول بالعادة ، يقول فيلسوفنا : « فلا أدرى ما يريدون باسم العادة ، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عــادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحــكم على هــذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكية يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر ، والله يقول : « ولن تجــد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويــلا » وان أرادوا أنهــا

---

(٦٦) المصدر السابق ٢٠٤

(٦٧) المصدر السابق ص ١٩٩ — ٢٠٤

العلاقة بين المسببات والأسباب

على جهة الضرورة
(التغذى بالنسبة للانسان)

على جهة الأفضل
(وجود عينين للانسان)

على جهة المصادفة والعادة
(ابن رشد يرفض هذا الراى)

(شكل رقم ٦)

الموجودات . فالعادة لا تكون الا لذى نفس ، وان كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة . وهذا غير ممكن ، أعنى أن يكون الموجودات طبيعة تقتضى الشىء اما ضروريا ، واما أكثريا واما أن يكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات ، فان هذه ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلا » (٦٨) .

(راجع شكل رقم ٧)

---

(٦٨) تهافت التهافت ص ١٢٢

ونود أن نشير من جانبنا الى اننا نرفض محاولة الربط بين فكرة العادة عند الغزالى ، وفكرة العادة عند الفيلسوف الانجليزى ديفد هيوم :

ومن الذين ذهبوا الى هذا الربط ، « رينان » فى كتابه (ابن رشد) ص ٨٩ — ٩٠ ، اذ يقول : استهل الغزالى هجومه على المذهب العقلى بنقده لمبدأ السببية ، ولم يقل هيوم اكثر من ذلك اطلاقا . فنحن لا ندرك غير حدوث الشىء مع غيره فى آن واحد ولا ندرك السببية اطلاقا .

وكذلك « يوسف كرم » فى كتابه (العقل والوجود) ص ١٨٠ اذ يقول : « كلام الغزالى عن العادة والسببية صريح كل الصراحة ، لم يقل هيوم أو غيره من المحدثين اصرح منه » .

و « الدكتور ابو ريده » فى تعليقه على كتاب (دى بور) (تاريخ الفلسفة فى الاسلام) ص ٢٦١ ، اذ يقول : وفى راى الغزالى فى الاسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم فى الموضوع نفسه .

والدكتور « محمد يوسف موسى » فى كتابه (بين الدين والفلسفة) ص ١٩٢ — ١٩٤ اذ يقول : ويذكرنا ما ذهب الغزالى اليه فى هذه المشكلة بما ذهب اليه هيوم من بعده ، اى نفى الارتباط الضرورى بين ما يسمى سببا وبين ما يسمى مسببا .

و « عباس محمود العقاد » فى مقالته : (الاسباب بين الغزالى وابن رشد) مجلة الكتاب ص ١٩٨ — ٢٠٣ اذ يقول : ان هيوم قال برأى الغزالى بنصه ومعناه .

و « قدرى حافظ طوقان » فى كتابه (مقام العقل عند العرب) ص ١٦٣ اذ يقول : بلغ الغزالى فى تهافت الفلاسفة اقصى حدود الشك ، فسبق زعيم الفلاسفة الشكيين « هيوم » بسبعة قرون فى الرد على نظرية العلة والمعلول .

ويجدر بنا ونحن بصدد معارضة الاراء السابقة كلها ، القول من جانبنا بأن هدف الغزا لم يكن الوصول الى فكرة العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق تفسير تجريبى أو تفسير عق بل هدم فكرة السببية هدما تاما . فكل ما فعله الغزالى انما يتمثل فى دفاعه عن المعج لا اكثر ولا أقل .

فعندما راى الغزالى التعارض بين مبادىء المنطق اليونانى وبين النقل لم ير بدا من على الاول لكى ينقذ الثانى (مناهج البحث للدكتور على سامى النشار ص ١٢٧) .

ولم يكن كلامه عن السببية كلام فيلسوف يناقش ويناقش كما يذهب البعض (عباس العقاد فى مقالته عن السببية بين الغزالى وابن رشد — مجلة الكتاب مجلد ٥ عدد ٥ ١٩٤٨ — ص ٦٩٣ — ٦٩٤) ، اذ انه لم يلجأ لفكرة العادة الا ليحيل بفعل الاشياء وخ الى الله مباشرة ، وهو القادر على خرق العادات . وكان الغزالى مضطرا الى فسح

ومعنى هذا كله ان لابد من التسليم بالخصائص الضرورية ، لكل موجود من الموجودات . أما الجواز والامكان وانقلاب فعل الشيء ، فأمور لا يمكن التسليم بها فيما يرى ابن رشد . اذا أن المتكلمين والغزالي اذا كانوا يقولون بالعادة ، فان مرد قولهم رغبتهم في الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية وبالطبيعة النوعية ، على الرغم من أننا اذا نظرنا فيهما أن نلتمس أسباب الأشياء ، وهذا يتنافى مع النظر في طبيعة موجودات أخر ليس بينها اشتراك (٦٩) .

واذا كان هناك عادة ، فهذه العادة –كما يذهب أرسطو – انما توجد في حالة الفضائل التي تنميها العادة وتكملها فينا (٧٠) . وهذا خلاف ما نجده في الأشياء المادية التي لا يمكن بفعل العادة أن تصير خلاف ما هي كائنة (٧١) . « فالحجر الذي هو بالطبع يهوى الى أسفل

= الممكنات ، ونفى ضرورة الظواهر الطبيعية ، لكي يمكن له تفسير معجزات الانبياء ، تفسيرا يتلاءم مع المذهب الذي يتصوره (قضية العلم بين الغزالي وابن رشد ، للدكتور احمد فؤاد الاهواني) . اى أنه ينظر الى المسالة من وجهة نظر الدين فحسب .

فالمذهب الذي يرى انالعلاقة ليست ضرورية بين العلة والمعلول اتخذ وسيلة لتاييد ركنين دينيين : الاول أن الله لما كان الموجود بذاته فهو الفاعل الاول ، وليست المخلوقات بفاعلة شيئا . والثاني امكان المعجزات ، على حين أن الترابط الضروري بين المسببات والاسباب يقضي على هذا الامكان . وقد استعمل الغزالي هذين المعنيين ضد الفلاسفة (العقل والوجود ليوسف كرم ص ١٧٩) .

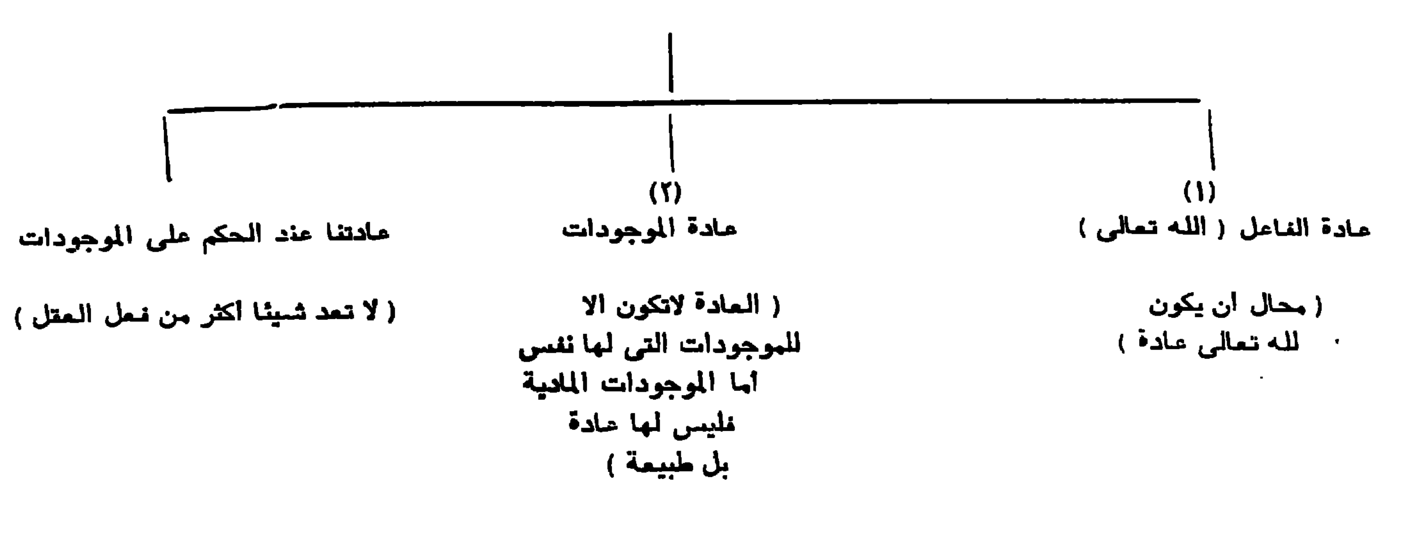
وهذا هو ما يفرق بينه وبين هيوم الذي ينظر الى المسالة محللا العناصر التي يتالف منها عقلنا ، خاصة مبدأ السببية .. اى انه ينقد العقل البشري فهو قد راى أن احتمال الاسباب انما هو ذلك الذي يحكم به الانسان بناء على اطرادات سابقة وقعت الحوادث على نسقها . فكما اطرد وقوع الحوادث التي من نوع معين على نسق معين تكونت لدى الانسان « عادة تميل به الى توقع نفس هذا الاطراد من جديد . ولما كانت العادة تزداد رسوخا وثباتا بسبب التكرار . فان الانسان كلما ازداد مشاهدة للوقوع المطرد لحادثة معينة على نسق معين ، ازداد مع التكرار يقينا بان الحادثة ستقع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي B. Russell : History of Western Philosophy P 604 ■■ هيوم للدكتور زكي نجيب محمود ص ٨١ – ٨٢ ، المنطق الصوري للدكتور علي سامي النشار ص ٢٥ ، وايضا :

A.R. Taylor : The Elements of Metaphysics P. 172. ومما يثبت عندنا اختلاف منهجيهما أن هيوم يصل الى نتائج لا يمكن أن يوافقه عليها الغزالي فاذا كان الغزالي يؤمن بالمعجزات فان هيوم ينكر المعجزات اصلا .

(٦٩) تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ١١٤

(٧٠) Aristotle : Ethics B 2'20 (Everyman's library).

(٧١) Ibid : B 2


احتمالات القول بفكرة العادة عند الغزالى ورفضها
(١)
عادة الفاعل (الله تعالى)
(محال ان يكون
لله تعالى عادة)
(٢)
عادة الموجودات
(العادة لاتكون الا
للموجودات التى لها نفس
أما الموجودات المادية
فليس لها عادة
بل طبيعة)
عادتنا عند الحكم على الموجودات
(لا تعد شيئا اكثر من فعل العقل)

(شكل رقم ٧)

لا يمكنه أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول الفرد أن يجعله يصعد آلاف المحاولات لما استطاع طبعه على هــذه العادة . وكذلك النار لا يمكنها الاتجاه الى أسفل . ولا يوجد جسم واحد يستطيع أن يفقد خاصيته التى اخذها من الطبيعة لكى يتخذ عادة مخالفة (٧٢) . فاذا اعتبرنا النار مثلا علة للاحراق ، فمن المحال أن تفعل ضد هذا الفعل اطلاقا ، « لأن علة ما اذا كانت موجــودة وباقية فانها هى بعينها وفى الظروف نفسها لا يمكن اطلاقا أن تفعل الا المعلول بعينه على وفق نظام الطبيعة »(٧٣). أى لابد أن يكون هناك على وجه الضرورة تناسب بين المعلول وفعــل العلة التى تؤدى بفعلها الى انتاج هــذا المعلول حتى يكتسب المعلول صفات العلة ويحصل على صورتها .

ومعنى هــذا أن المتكلمين اذا سلمــوا بأن الأمــور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على الســواء ، وأنها كذلك عند الفاعل ، وأن أحــد المتقابلين انما يتخصص بارادة فاعل لا يحد ارادته ضابط يجرى عليه ، سواء على جهه الدوام أو على جهة الأكثر ، فان هذا يؤدى فيما يذهب ابن رشد الى كثير من الشناعات ، وهذا ينطبق عليهم كما ينطبق على الغزالى الذى تابعهم (٧٤) وذلك أن العلم اليقينى هو معرفة الشىء على ما هو عليه . واذا لم يكن فى الموجودات الا امكان المتقابلين فى حــق التقابل ، فليس هاهنا علم ثابت لشىء أصلا (٧٥) .

وهذا التصريح من جانب ابن رشد يقوم على الضرورة واليقين ، وعلى أساسه تنقد الاعتراضات التى وجهها الغزالى الى الفلاسفة مؤيدا القول بالجواز والامكان . فاذا انفصل أبو حامد عن الفلاسفة وقال بأن الله خلق لنا علما بأن الأشياء الممكنة لا تقع الا فى أوقات مخصوصة ،

---

(٧٢) Ibid :B 2'26

(٧٣) Aristotle : De generationeCorruptione B 2 ch. 10.

(٧٤) تهافت التهافت ص ١٢٥ وأيضا : M. Fakhry : Islamic occassionalism p. 100.

(٧٥) تهافت التهافت ص ١٢٥

وهو يحسب بمعنا وقت المعجزة ، فانه ليس بانفصال صحيح .
وسبب هذا ان العلم المخلوق فينا انما هو ابدا شيء تابع لطبيعة الموجود (٧٦) . « فان الصادق هو ان يعتقد فى الشيء انه على الحال التى هو عليها فى الوجود . فان كان لنا فى هذه الممكنات علم ، ففى الموجودات الممكنة حال هى التى يتعلق بها علمنا ، وذلك اما من قبل أنفسها ، أو من قبل الفاعل ، أو من قبل الأمرين ، وهى التى يعبرون عنها بالعادة . واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة فى الفاعل الأول ، فلم يبق أن تكون الا فى الموجودات ، وهذه التى يعبر عنها الفلاسفة بالطبيعة » (٧٧) . فيلزم اذن أن يقع الموجود على وفق علمه . فالعلم بقدوم زيد مثلا ان وقع الشيء من قبل اعلام الله ، فالسبب فى وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلى (٧٨) .

---

(٧٦) المصدر السابق ص ١٢٥ . ويرى عباس محمود العقاد ان ابن رشد اذا كان يرمى الغزالى بالسفسطة حين رأى تبديل كلمة الطبيعة بكلمة الله تنتقل بنا من الخطأ الى الصواب فان هذا رأى سوفسطائى من ابن رشد . اذ لا فرق بين قول الغزالى أن اقترن المشاهدات عادة، وبين قول ابن رشد أن اقترانها طبيعة عند النظر الى الأسباب والمسببات . وهل مجرد القول بأنها طبيعة بدلا من القول بأنها عادة ، يكسب الأشياء قوة التسبيب تثبت لها انشاء الحوادث واستلزام المشاهدات ! (مقالة : الأسباب بين الغزالى وابن رشد ص ١٩٨ — ٢٠٣) .

ولكن هذا فيما يبدو لنا — يعد خطأ من جانب العقاد ، نظرا لأن ابن رشد لم يقف عند حدود الطبيعة ، بل سار بأسبابها الى أقصى تمادها . وقد تبين فيما سبق كيف ربط بين القول بالأسباب وبين القول بالعقل ، حين رأى أن العقل ادراك الموجودات بأسبابها ، وبهذا يفترق عن منكرى القوى المحركة ، وأن من رفع الأسباب فقد رفع العقل . هذا بالاضافة الى أنه قد تبين أنه حين أخذ فى تحليل فكرة العادة ورأى أنها عادتنا فى الحكم على الموجودات ، وأنها ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلا ، قد وصل من هذا كله الى وجود اله للكون ولم يقف عند الطبيعة . فوجود الاله ضرورى للكون ، ولكن هذه الضرورة لا تعد مبررا لانقلاب فعل الأشياء وتغير خصائصها . هذا بالاضافة الى أن العبرة بما يفهمه كل منهما من وراء استخدام لفظ العادة أو لفظ الطبيعة . الأول ينادى بالعادة ليرد الأسباب كلها الى الله وينفى العلاقات الضرورية فى الكون . والثانى ينادى بالطبيعة ويفهم منها الخصائص الضرورية والطبائع الثابتة . صحيح ان اطلاق لفظ عادة أو اطلاق لفظ طبيعة لا يكسب الأشياء قوة التسبيب — كما يقول العقاد — ولكن العبرة — كما قيل — بالمعنى الذى يفهمه كل منهما من وراء اطلاق أى لفظ منهما . وهل يرضى الغزالى اذا قلنا ان ما يقصد بالعادة هو أن العلاقة ضرورية بين السبب ومسببه ، وأن الله لا يتدخل فى فعل وخصائص الأسباب ومسبباتها !

(٧٨) تهافت التهافت ص ١٢٥ .

بعد هذا نود القول بأننا لو تأملنا فى نقد ابن رشد لآراء المتكلمين وآراء الغزالى الذى تابع المتكلمين فى هذا المجال . وجدنا أن هذا النقد من جانب ابن رشد فى هذا الموضع يعد مرتبطا برأيه فى التأويل والطبقات الثلاث . فهــو يقول : « وما نسبه الغزالى من الاعتراض على معجزة ابراهيم (٧٩) ، فشىء لم يقله الا الزنادقة من أهل الاسلام . فان الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادىء الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الأدب الشديد . وذلك أنه لمــا كانت كل صناعة لها مبادىء ، وواجب على الناظر فى تلك الصناعــة أن يســلم مبادئها ، ولا يتعرض لها بنفى ولا بابطال ، كانت الصناعــة العمليــة الشرعية أحرى بذلك . فأن المشى على الفضائل الشرعية ضرورى عندهم، ليس فى وجود الانسان بما هو انسان ، بل هو انسان عالم (٨٠) . فمن الواجب على كل انسان أن يسلم مبادىء الشريعة ، اذ جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الانسان . فالذى يجب أن يقال فيها ان مبادئها أمور الهية تفوق العقول الانسانية ، فلابد أن يعترف بها مع جهل أسبابها(٨١). فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية ، كان فاضــلا باطلاق . فان تمادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها ، فيجب عليه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال تعالى : « والراسخون فى العلم يقولون آمنا به » هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (٨٢) .

فابن رشد فى هــذا المجال اذا كان يقر للشرائع بوجود أسمى من الفلسفة أحيانا ، فان هذا الاقرار لابد منه ، والعبرة بارتباط التــأويل

---

(٧٩) ذهب الغزالى الى أن الفلاسفة قد انكروا وقوع ابراهيم عليه السلام فى النار ، مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا ، وزعموا : ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها نارا ، أو بقلب ذات ابراهيم عليه السلام ورده حجرا أو شيئا لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن (تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩) .

(٨٠) تهافت التهافت ص ١٢٤ .

(٨١) المصدر السابق ص ١٢٤ ـــ ١٢٥ .

(٨٢) المصدر السابق ص ١٢٥ .

بنظر العلماء الراسخين فى العلم ، الذين لهم الحق فى التأويل ، طالما أن هذا التأويل قائم على منطق البرهان العقلى . وكل الخطأ يكمن فى التصريح ، لأنه ضرر على العامة ، وهم الذين يتوجه اليهم الشرع بصفة خاصة .

واذا كان ابن رشد يقول : « انه لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ، ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بأنفسها فى هذا الفاعل ، بل بفاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها ، بل فى وجودها فضلا عن فعلها »(٨٣) فان هذا القول ان دلنا على شيء ، فانما يدلنا على أن ابن رشد رغم نقده للمتكلمين وللغزالى لا ينكر المعجزات أساسا ، بل يفسرها تفسيرا خاصا به .

فاذا اصطدمنا بالمعجزة ، وجدنا ابن رشد — كما تبين حين دراسة بعث الرسل يقول بالمعجز المناسب للخاصة والمعجز البرانى للعامة .

ان ابن رشد يميز بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى وينكر على الغزالى تركيزه على المعجز البرانى . فاذا كان الغزالى يرى أنه يمكن أن توجد الحرارة للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو منها ، وان كان شأنه أن يحترق اذا دنت منه النار ، فان ابن رشد يرى أن هذا لا يمتنع بشرط أن يوجد هنالك شيء ما ، اذا قارن القطن صار به غير قابل للاحتراق(٨٤) . ويرتبط بهذا ضرورة وجود وسائط بين التراب مثلا وصورة الانسان ؛ فليس من الممكن أن تحل صورة الانسان في التراب مباشرة كما يقول المتكلمون . « فلا خلاف بين الفلاسفة أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ، أن المادة التى بهذه الصفة مرة تقبل احدى الصورتين ومرة تقبل مقابلها ، كالحال عندهم فى صور الأجسام البسيطة الاربعة ، التى هى النار والهواء والماء والارض . وانما الخلاف فيما ليس له مادة

---

(٨٣) المصدر السابق ص ١٢٣ .

(٨٤) تهافت التهافت ص ١٢٦ .

مشتركة أو موادها مختلفة ، هـل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط (٨٥) .

فاذا كان المتكلمون يرون أن صورة الانسان يمكن أن تحل فى التراب من غير هذه الوسائط التى تشاهد . فان الفلاسفة على خلاف معهم ، اذ يرون أن هذا غير ممكن . ويقولون : « لو كان هذا ممكنا ، لكانت الحكمة فى أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ، ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم » (٨٦) . فلابد من الاعتراف بوجود هـذه الوسائط ، لأن وجودها هو الذى يحدد مدى التناسب والتقابل بين هذه الصور والمواد .

واذا كان كل من المتكلمين والغزالى كما أوضحنا يرون أن الله يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد ، وأن استحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره (٨٧) ، فانه من الضرورى ، القول بأنه لكى نضع الكون فى علاقات ضرورية بين علل ومعلولات ، ينبغى الاعتقاد بأن المتقابلات لا يمكن اجتماعها ولا المتناسبات يمكن افتراقها . وهذا يقوم فيما نرى على افتراض الضرورة التى يسلم بها العقل .

وهذا الاتجاه من جانب ابن رشد لا يعد مطعنا فى الدين ، طالما أنه فرق بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى ، ونادى بالتأويل والتفرقة بين الطبقات الثلاث .

ونود الاشارة أيضا الى أن نقد ابن رشد للمتكلمين والغزالى يقوم على أساس دراسته للنحو . لقد تبين كيف نعى على المتكلمين قولهم بالاتفاق والامكان ، وأن هذا ان أدى إلى شيء فانما يؤدى ـ فيما يذهب فيلسوفنا الى ارتفاع المحمولات الذاتية واختلاط الذوات والحدود والأسماء ، وأن الانسان اذا تصفح الموجودات الكائنة والفاسدة رأى أن اختلاف أسمائها انما هو من قبل اختلاف أفعالها .

---

(٨٥) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٨٦) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٨٧) تهافت الفلاسفة ص ١٣٩ .

والحد (٨٨) يقوم على ماهية الشيء ، ويشتمل على مقدماته أجمع ومن عرف الماهية ، فقد اجاب عن سؤال السائل عن الشيء ما هو ؟ . وهذه الماهية انما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء . ولذلك ينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيبا ، وذلك بذكر حده . فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه (٨٩) ولذلك يقول أرسطو : « ان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء » (٩٠) ، أي أنه يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه (٩١) .

وهذه الذاتية تميز الشيء عن سائر الأشياء (٩٢) . فالشيء انما يصير هو ما هو بحصول جميع أوصافه الذاتية المشترك فيها (٩٣) . وهذه الأوصاف الذاتية موجودة له على جهة الثبات (٩٤) ، بحيث لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد وكالجسمية للفرس والشجر (٩٥) . وبذلك نستطيع الوصول الى حقيقة الشيء التي هي خاصيته التي له ، وليست لغيره (٩٦) ، والتي لا يستطاع الوصول اليها بالشيء العارض ، الذي ليس من الضروري أن يلازم الشيء بل يتصور مفارقته .

ولا يمكن أن يكون للاسم الواحد غير معنى واحد ، اذ من الخطأ القول بأنه يدل على معان لا نهاية لها ، لأنه يلزم عن ذلك أن لا يوجد

---

(٨٨) يقول الطوسي في شرحه على الاشارات والتنبهات لابن سينا جـ ١ ص ١٨٤ : « الحد في اللغة المنع » ، ويقال للحاجز بين الشيئين حد . وحد الشيء طرفه ، وانما يسمى الطرف حدا لانه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل » . وايضا : المستصفى للغزالي جـ ٣ ص ٢٢

(٨٩) معيار العلم ص ١٠٣ ، الاشارات والتنبيهات ص ٢٤٩ — ٢٥٠ جـ ١ ، وشرح الطوسي عليها ص ١٨٤ .

(٩٠) منطق ارسطو جـ ٢ — كتاب الطوبيقا ص ٤٧٤ .

(٩١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤٢ ، وايضا : المستصفى جـ ١ ص ١٤ .

(٩٢) دائرة المعارف الاسلامية — مادة حقيقة مجلد ٨ — عدد ١ ص ٣ — كتبها مكدونالد (الترجمة العربية) .

(٩٣) المنطق لابن سينا — ١ — المدخل ص ١٧ .

(٩٤) المصدر السابق ص ٩٦ .

(٩٥) محك النظر ص ١٧ .

(٩٦) المستصفى جـ ١ ص ٢٢ ، وايضا : شرح التفتازاني على العقائد النسفية ص ٦٥ — ٧١ .

للأسماء حدود اطلاقا (٩٧) . لأن ما ليس له طبيعة محدودة لا ينحصر ، وما يدل على ما لا يتحصر لا يدل على شيء (٩٨) . فاذا أدرك الفرد شيئا مـــا مفردا ، أمكنه أن يضع اسما واحدا لهذا الشيء المدرك (٩٩) .

وهذا القول بين بنفسه . « وذلك أن من وضع اسما يدل على معنى واحد ، فقد فهم أن هاهنا معنى واحدا ومن فهم أن هاهنا معنى واحداً ، أمكنه أن يضع لذلك المعنى اسما يدل عليه ، وأما من لم يفهم معنى واحدا، فليس يمكنه أن يضع اسما أصلا » (١٠٠) .

واذا كان الحد انما يوجد بالحقيقة للجوهر . فانـــه اذا انتفت الحدود الدالة على الجوهر كانت الأشياء كلها أعراضا (١٠١) . وانما يلزم من هذا انتفاء الجوهر ، لأنه ان لم يكن فى الشيء صفة ضرورية ، كانت جميع الصفات أعراضا ، ولم يكن هاهنا صفة جوهرية فترتفع الأمـــور الضرورية (١٠٢) . فهنـــا ترابط ضرورى بين ماهيـــة الشيء وجوهره ، والحد . فان أحد ما ينطلق عليه اسم الجوهر هو الحد . ولذلك نسمعهم ــ الفلاسفة ــ يقولون ان الحد يعرف جوهر الشيء (١٠٣) ، فكل ما عرف ماهية المشار اليه . أحق باسم الجوهر من المشار اليه . اذ من المستحيل أن تكون أوائل الجوهر وأسطقساته ليست بجوهر (١٠٤) . فان الشيء الذى هو سبب لأمر ما أحرى بذلك الأمر الذى هو له سبب . مثـــال ذلك : أن الشيء الذى هو بعينه علة للاشياء الحارة ، هو أحق باسم الحرارة (١٠٥) .

---

(٩٧) محك النظر في المنطق ص ١٨ ، وايضا : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢ .
(٩٨) تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .
(٩٩) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٠ .
(١٠٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٠ .
(١٠١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٧٣ .
(١٠٢) المصدر السابق ج ١ ص ٣٧٣ .
(١٠٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤٢ .
(١٠٤) المصدر السابق ص ١٢ .
(١٠٥) المصدر السابق ص ١٢ .

فالحد يرتبط اذن بمبحث العلل ويؤدى اليه ، فاننا حين نطلب علة شيء ما ، فلا بد من ارتباط ذلك الطلب بتعريفه وحده وتمييزه عما عداه .

كما نود الاشارة أيضا الى أن تحليل ابن رشـد للنقدى لموقف المتكلمين والغزالى فى هذا المجال ، يتصل بدراسته للبرهان فيما يذهب ابن رشد . فاذا كان البرهان والحد الصحيح يجب أن يكون من الأمور الضرورية الدائمة ، فبين أنه كما لا يمكن أن يكون علم ولا جهل بما ليس بضرورى ، بل ظن ، كذلك ليس يمكن أن يكون علم للأشياء التى يمكن أن تكون بحـال ، ويمكن أن تكون بخلافه (١٠٦) . اذ من شرط العلم الحقيقى أن تكون النتيجة ضرورية . ولهذا يجب أن تكـون مقدمات البرهان ضرورية ، أى غير مستحيلة ولا متغيرة (١٠٧) . أى أنه اذا كان كان واجبا فى البرهان أن يكون ضروريا ، فالمقدمات واجب فيها أن تكون ضرورية (١٠٨) .

وهذا ما يسعى اليه البرهان . « فاننا نعلم الشيء علما حقيقيا فى الغاية متى علمنا الشيء لا لأمر عارض على نحو ما يعلمه السوفسطائيون ، بل متى علمناه بالعلة الموجبة ، وعلمنا أنها علته ، وأنه لا يمكن أن يوجد بدون تلك العلة (١٠٩) . فما لنا العلم به وجودا لا يمكن أن يكون على جهة أخرى (١١٠) . وهذا يرجع الى صدق المقدمة التى تقول : ان كل شيء يصـدق عليـه امـا الايجـاب أو السـلب ، فانـه لا يلائمها الا السوفسطائية » (١١١) .

واذا كان البرهان قياسا يقينيا ، فان هذا القياس اليقينى يفيد علم

---

(١٠٦) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٢ ص ٩٨٥ ـــ ٩٨٦ .
(١٠٧) تلخيص البرهان ص ١٨٠ .
(١٠٨) المصدر السابق ص ١٨٥ .
(١٠٩) المصدر السابق ص ١٨٩ .
(١١٠) منطق ارسطو ـــ تحقيق الدكتور بدوى جـ ٢ كتاب التحليلات الثانية (البرهـان) ص ٣١٢
(١١١) تلخيص البرهان ص ١٧٥ .

الشيء على ما هو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود ، اذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع (١١٢) .

واذا كان القياس البرهانى هو ما شـأنه أن يفيد بهـذا العلم الحقيقى ، فبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهانى صادقة ، وأوائل ، وغير معروفة بحد أوسط ، وأن تكون علـة النتيجة بالوجهين معا ، أى علة لعلمنا بالنتيجة ، وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه . واذا كانت علة الشيء المنتج نفسه ، فيجب أن تكون مناسبة للأمر الذى يتبين بها فان هذه الحالة هى حالة العلة مع المعلول (١١٣) .

فمن لا يعلم عن الشيء أنه ضرورى بأمر ضرورى ، فانه لا يعلم أنه ضرورى بعلته ، لأن علة الأمر الضرورى ضرورية (١١٤) .

وهذه العلة فيما يؤكد ابن رشد لا تكون عرضية للشيء ، بل ذاتية وعلى الدوام ، ولكل الشيء دون بعضه . « فأما ما معنى قولنا ان الشيء محمول على جميع الشيء ، فنعنى به متى لم يكن المحمول موجودا لبعض الموضوع ، ولبعض ليس بموجود ، ومتى لم يكن أيضا موجودا فى وقت ما ، وفى وقت آخر غير موجود ، بل أن يكون لجميع الموضوع وفى جميع الزمان ، مثل قولنا ان الانسان حيوان ، فان أى شيء وضع بأنه انسان فهو يوصف بالحيوانية » (١١٥) .

وبهذا تفترق المعلولات الذاتية عن المعلولات التى تحدث بالاتفاق . « فالمعلولات التى تحدث بالاتفاق اللازمة عنها بالذات ، مثـل الموت الذى يتبع الذبح . وأما المعلولات التى لا تتبع عللها الا بالاتفاق وفى الأقل فهى العلل العرضية ، مثل أن يمشى انسان فيحدث برق ، فانـه ليس مشى الانسان علة لوجود البرق ، وانما اتفق ذلك اتفاقا . وليس

---

(١١٢) المصدر السابق ١٧٦ .
(١١٣) المصدر السابق ص ١٧٦ .
(١١٤) المصدر السابق ص ١٨٦ .
(١١٥) المصدر السابق ص ١٨٠ — ١٨١ .

هكذا حال الموت التابع للذبح ، لأن حدوث الموت عن الذبح ضرورى وليس بالاتفاق » (١١٦) . (راجع شكل رقم ٨)

وهذه الأشياء التى بالاتفاق لا تصلح أن تكون موضع برهان ، وذلك أن الأمر الذى بالاتفاق ليس ضروريا ولا على أكثر الأمر ، لكن يكون خارجا عن هذين . « وأما البرهان فهو على أحد هذين ، وذلك أن كل قياس يكون اما بمقدمات ضرورية ، واما بمقدمات هى على أكثر الأمر . فان كانت المقدمات ضرورية فالنتيجة أيضا ضرورية ، وان كانت على أكثر الأمر فالنتيجة أيضا هذه حالها . ولذلك ان كان ما هو بالاتفاق ليس هو على أكثر الأمر ولا هو ضرورى أيضا ، فليس يكون عليه برهان » (١١٧) .

ولهذا لابد من التفرقة بين العلم والظن . فالعلم يكون على طريق الكلى وبأشياء ضرورية ، والضرورى لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه (١١٨) ، أما الظن فشىء غير ثابت (١١٩) . ولا يوجد انسان يعتقد فى ما لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه أن اعتقاده ظن ، لكن يرى أنه يعلم علما . واذا كان الأمر على حال ، ويمكن أيضا أن يكون بخلافه ، فلا مانع حينئذ أن يظنه ظنا . فاذن مثل هذا الأمر قد يكون عليه ظن ، وأما على العلم الضرورى فعلم (١٢٠) .

هذا بالاضافة الى أن البرهان يتعلق بالنتائج الثابتة أبدا ، وفى هذا يكمن معنى الضرورة ، فالضرورى هو الشىء الذى هو على حالة ما ولا يمكن أن يكون بخلافها (١٢١) . أى هناك ترابط بين الضرورى

---

(١١٦) المصدر السابق ص ١٨١ ، وايضا : المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس ص ٦٩ — ٧٠ .

(١١٧) منطق ارسطو — تحقيق الدكتور بدوى — الكتاب التحليلات الثانية ص ٣٩٧ وايضا تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ٧٢٧ ، ٧٢٨ .

(١١٨) منطق أرسطو كتاب التحليلات الثانية ص ٤٠٢ .

(١١٩) المصدر السابق ص ٤٠٢ .

(١٢٠) المصدر السابق ص ٤٠٣ .

(١٢١) تلخيص البرهان ص ٢١٥ .

نوعا المعلولات وعلاقتها بالبرهان

- معلومات ذاتية ضرورية
  (الموت عن الذبح)
  (يمكن أن تكون موضوعا للبرهان)
- معلولات عرضية تعتمد على المصادفة
  (حدوث برق عند مشى الانسان)
  (لا يمكن أن تكون مجالا للبرهان لأنها ليست دائمة ولا اكثرية)

(شكل رقم ٨)

والدائم ؛ لأن ذلك دائم كلى فهو ضرورى • فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه لا يمكن أن يكون متناولا لجميع الأشخاص التى وجدت والتى ستوجد مما يمكن أن يوجد (١٢٢) •

وهذا يدل على ثبات خصائص الاشياء والتى تصدر فى فعلها عن ضرورة • وهذا يتنافى مع البخت والاتفاق الذى لا يحدث لمكان غاية من الغايات ولا شيء من الاشياء ولذلك كان حدوثه أقليا ، ولم يكن هذا السبب معدودا فى الأسباب المطلوبة ولا استعمل حدا أوسط فى البرهان (١٢٣) •

يقارن هذا بالعلل التى تدور مع معلولاتها وجودا وعدما ، وتوجد فى كل آن وزمان من ماض وحاضر ومستقبل بصوره لا تنفك عن معلولاتها كعدم انفكاك المحمول عن الموضوع له • « فعلل الأشياء الموجودة مع الاشياء الكائنة فى الزمان الماضى والكائنة فى المستقبل واحدة بعينها ، أعنى أنها بعينها سبب للأمور الموجودة فى الزمان المستقبل • وهى التى تجعل حدودا وسطى فى البراهين • وهذه العلل موجودة مع الأمور الموجودة وكائنه مع الاشياء الكائنة • فان كانت الكائنة فى الماضى ففى الماضى ، وان كانت فى المستقبل فهى كائنة فى المستقبل • وذلك أن علة الجمود فى الماء هو نقصان الحرارة الذى يجعل حدا أوسط فى وجود الجمود للماء • فان كانت هذه العلة موجودة بالفعل ، فان الجمود موجود للماء بالفعل ، وكان بالقوة فى الزمان المستقبل • وكذلك حال المعلول مع هذه العلة ، أعنى أنه أيضا متى وجد المعلول وجدت العلة ، ان كان فى الماضى ففى الماضى ، وان كان فى المستقبل ففى المستقبل (١٢٤) •

وهذا يحاول ابن رشد من زوايا عديدة نقد موقف المتكلمين • واذا كان الغزالى قد تابع المتكلمين فى موقف أو أكثر من المواقف التى قالوا بها ، فان ابن رشد قد وجد أن من واجبه نقد موقف الغزالى أيضا •

---

(١٢٢) شرح الطوسى على اشارات ابن سينا جـ ١ (المنطقيات) ص ٢١٥ •
(١٢٣) تلخيص البرهان ص ٢٢٣ ، وايضا : Aristotle : Topics A 5, 102 b 4.
(١٢٤) تلخيص البرهان ص ٢٢٣ •

ولعلنا نكون قد لاحظنا مدى الجهد الذى قام به فيلسوفنا ابن رشد فى نقده لاراء المتكلمين واتجاهم الذى لايرتضيه ابن رشد لنفسه ٠ انها اراء يعترضها الكثير من الشكوك والاخطاء ٠ واتجاههم يرى ابن رشد أنه لابد من تجاوزه والصعود الى البرهان الذى يعد أعلى مراتب اليقين لأنه نابع من العقل ٠ واذا وقفنا عند حدود الجدل عند المتكلمين ،فمعنى هذا أننا أخطأنا الطريق الذى يؤدى الى اقناع العامة (الطريق الخطابى) كما أن الفلاسفة لايرتضون لأنفسهم الوقوف عند هذا الاتجاه الكلامى لأنه يعد أقل مرتبة من المسلك البرهانى الذى لابد أن يلتزم به الفيلسوف ، واذا خرج عنه فلا مفر من نقده كما يرى ابن رشد ، وعلى أساس هذه الفكرة يوجه ابن رشد نقده لفيلسوف مشرقى هو ابن سينا ، وهذا هو موضوع الفصل القادم ، وسنرى فيه كيف ينتقل ابن رشد من نقده لمفكرين يدخلون فى اطار الدائرة الكلامية ، الى نقد لمفكر يعد داخلا أساسا فى الدائرة الفلسفية ٠

الفصل السادس

موقف ابن رشد النقدى من فلسفة ابن سينا :

- اهتمام ابن رشد بنقد فلسفة ابن سينا .
- التمييز بين آراء أرسطو وآراء ابن سينا .
- أوجه التقاء بين الفلسفة السينوية والالسنة الرشدية .
- وقوع ابن سينا فى بعض المقدمات الكلامية الجدلية .
- موقف ابن رشد من آراء لابن سينا ومنها :

١ ـ دليل الممكن والواجب .

٢ ـ الفيض أو الصدور .

٣ ـ مبادىء العلم الطبيعى .

٤ ـ القوة الوهمية .

تقـــديم

اذا كانت الفصول السابقة قد بينت لنا كيف اختلف منهج بان رشد الفلسفى البرهانى ، عن منهج المتكلمين الجدلى ، فان موضوع هـــذا الفصل تحليل موقف ابن رشد النقدى كفيلسوف من فيلسوف من فلاسفة المشرق العربى وهو ابن سينا . انه نقد فيلسوف لفيلسوف . وسيتبين لنا كيف اختلف ابن رشد مع ابن سينا فى كثير من الآراء التى قال بها الفليسوف المشرقى ، سواء كانت آراء غـير جوهرية ، أو كانت آراء تتعلق بأساس المشكلات التى بحث فيها كل من الفيلسوفين . ان ابن رشد اذا كان قد أنصف ابن سينا ووافقه على بعض الآراء التى قـال بها ، فانه اختلف معه اختلافا جذريا ورئيسيا وجوهريا حـول بعض الآراء التى قال بها وخاصة تلك الآراء التى تتعلق بتدليل ابن سينا على وجود الله تعالى عن طريق التمييز بين الممكن والواجب ، والتى تتعلق بذهاب ابن سينا الى القول بالفيض أو الصدور كحل من جانبه للعلاقة بين الواحد والكثرة .

« وأما الأقاويل البرهانية ففى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الأشياء وبخاصة فى كتب الحكيم الأول لاما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب الى الاسلام ان ألفى له شىء من ذلك ، فان ما اثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنيه لأنها من مقدمات عامة لاخاصة أى خارجة من طبيعة المفحوص عنه » .

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ٨١)

« ومن العدل أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه أعنى أن يجهد نفسه فى طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه فى طلب الحجج لمذهبه،وأن يقبل لهم من الحجج،النوع الذى يقبله لنفسه»

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٩ ــ ٦٠)

موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا

أولا : تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد فلسفة ابن سينا (نقد فيلسوف لفيلسوف) :

عرضنا فى الفصول السابقة موقف ابن رشد النقدى من كثير من الآراء التى قال بها المتكلمون من الأشاعرة على وجه الخصوص • واذا كنا قد ركزنا على الأشاعرة ، فان سبب ذلك أن ابن رشد اهتم أساسا بنقد آرائهم نظرا لاختلاف المنهج ، واختلاف الآراء أيضا بينه وبين هؤلاء الأشاعرة •

أما المعتزلة فان ابن رشد لم يعرض لآرائهم الا فى مواضع قليلة اذا قارناها بالمواضع التى عرض فيها للأشاعرة وفكرهم ، بالاضافة الى أن الدارس لآراء ابن رشد يجد أن بعض آرائه تتفق مع ما انتهى اليه المعتزلة من آراء ، وان كان منهجه يختلف اختلافا يكاد يكون جذريا عن منهج المعتزلة كما سبق أن أوضحنا •

واذا كان ابن رشد الذى يعد عدوا لدودا للأشاعرة ، قد اهتم بنقد آرائهم فى كثير من المجالات التى اهتموا بدراستها ، بل نكاد نقول ، انه ما من رأى من الآراء التى قال بها الأشاعرة حول المشكلات التى التى بحثوا فيها ، سواء كانت مشكلات يسودها الطابع الالهى ، أو مشكلات تتعرض للجانب الانسانى من بعض زواياه ، نقول اذا كان ابن رشد قد اهتم بنقد الأشاعرة نقدا عنيفا شاملا ، فانه لم يقتصر على ذلك ، بل اهتم أيضا بنقد آراء واتجاهات مفكرين عبروا فى آرائهم عن الاتجاه الكلامى الأشعرى والاتجاه الصوفى معا كالغزالى ، كما نقد أيضا آراء فلاسفة سبقوه فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا ، وان كان اهتمامه بنقد آراء ابن سينا ، أكثر من اهتمامه بنقد آراء الفارابى •

وقد يكون سبب ذلك أن ابن سينا هو الفيلسوف الذى ركز الغزالى هجومه عليه • صحيح أن الغزالى يهاجم آراء الفلاسفة ، كما يتضح

من عنوان كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ولكن الدارس لهذا الكتاب يجد أن الغزالى ركز أساسا على نقد آراء ابن سينا ، بل ان الغزالى اذا حكى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، رأيا للفلاسفة ، قبل أن أقوم بنقده وهدمه . فانه ينقل هذا الرأى فى أغلب الأحيان عن ابن سينا . ومن هنا كان مخطئا – فيما يرى ابن رشد – حين سمى كتابه « تهافت الفلاسفة » وكان الأجدر به أن يسمى كتابه تهافت الفارابى مثلا أو تهافت ابن سينا وهكذا .

لقد وجد ابن رشد أن الغزالى قد أخطأ حين أخذ عن ابن سينا رأيا أو أكثر من الآراء الفلسفية ، ونسبها الى الفلاسفة ومنهم أرسطو . ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد الآراء السينوية التى يختلف معها ، وحتى يميز على الأقل بين فلسفة أرسطو من جهة وفلسفة ابن سينا من جهة أخرى ، وهذا ما لم يفعله الغزالى حين استقى آراء أرسطو من خلال ما كتب ابن سينا .

ابن رشد اذن يعلم تماما أن ابن سينا لم يفهم فى بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغى أن يكون الفهم ، ولم يدرك بعض أبعاد الفلسفة الأرسطية كما ينبغى أن يكون الادراك .

بل ان ابن سينا خلط فى بعض مواضع من مذهبه الفلسفى بين الفلسفة الأرسطية وفلسفة أفلوطين ، ونسب لأرسطو آراء لم يقل بها . ولعل سبب ذلك أن ابن سينا وقع فى مشكلة كتاب « أثولوجيا أرسطو طاليس » ، ذلك الكتاب الذى نسب الى أرسطو خطأ ، فى حين أنه يعد أثرا أفلوطينيا لأنه مقتطفات من التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة من تساعيات أفلوطين .

وما وقع فيه ابن سينا من خطأ ، وقع فيه قبله الفارابى فيلسوف المشرق العربى ، وهذا يتضح من قيامه بالتوفيق بين فلسفة أفلاطون

وفلسفة أرسطو ونسبة آراء لأرسطو لم يقل بها . وكل ذلك نجده فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطو » (١) .

أراد ابن رشد نظرا لما وجده من أخطاء عند الفارابى وعند ابن سينا على وجه الخصوص : تخليص فلسفة أرسطو من العناصر الدخيلة عليها ، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو الى العالم الاسلامى خاليا من أخطاء بعض الشراح والمفسرين والفلاسفة وتأويلاتهم التى جانبوا فيها الصواب .

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لا يقل أهمية عن نقده للغزالى ، بل يعد فى الواقع أكثر أهمية من نقده للغزالى ، وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف أما بالنسبة للغزالى ، فانه نقد فيلسوف لمتكلم أشعرى صوفى .

ولكننا للأسف الشديد أسرفنا فى الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالى ، تلك الردود التى تظهر فى كتاب تهافت التهافت الذى قام ابن رشد فيه بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة ، ولكننا لم نهتم اهتماما كبيرا بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا .

قلنا ان ابن رشد اذا كان ينقد ابن سينا ، فان الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد آراء هذا الفيلسوف ، بل ان الهدف أيضا بيان الأخطاء التى وقع فيها خصمه الغزالى الذى اعتمد فى أحيان كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو ، ولم يرجع الى مذهب أرسطو من خلال كتبه .

نقول هذا ونؤكد على القول به . واذا شاء الدارس أن يتأكد مما نقوله الآن فعليه المقارنة بين كتاب مقاصد الفلاسفة وكتاب تهافت الفلاسفة للغزالى من جهة وكتاب النجاة ورسالة أضحوية فى أمر المعاد لابن سينا . وسيتبين له أن الغزالى اعتمد أساسا فى فهمه وروايته لآراء أرسطو ، على ما كتبه ابن سينا وذلك فى كثير من المواضع .

---

(١) راجع الفصل الثانى من كتابنا : « ثورة العقل فى الفلسفة العربية » من ص ٨١ الى ص ١١٦ .

ابن رشد اذن ينقد الغزالى لاعتماده فى فهم أرسطو على ما كتب ابن سينا . وهذا ان دلنا على شىء ، فانما يدلنا على أن ابن رشد طبقا لمنهجه النقدى ، يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا .

وهذا الاتجاه من جانبه يعد قاعدة منهجية غاية فى الدقة ، ويجب أن نلتزم بها ، بمعنى أننا اذا أردنا دراسة آراء فيلسوف ما ، فانـــه لا مفر من الرجوع الى ما كتبه الفيلسوف نفسه ، ولا نعتمد اعتمادا كليا على فهم الشراح لهذا الفيلسوف ، بـــل ان فهم الشراح يجب أن يكون فى مرتبة ثانوية لافى المرتبة الأولى .

ان ابن رشد يذهب الى أنـــه اذا نسب اتهام من الاتهامات الى الفلسفة ، فينبغى أن ينسب الى المصدر الحقيقى الذى كان باعثا عليه . وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص (٢) . اذ أن القصور فى الحكمة انما نتج عن أن الغزالى لم ينظر الى رأى أرســـطو الا من خلال ابن سينا (٣) .

ابن رشد اذن ينقد ابن سينا فى هذا المجال ، لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التى وقـــع فيها الغزالى ، انما كان مصدرهـــا خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينوية .

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط ، بل انه نظرا لحسه النقدى ، ينقد ابن سينا فى كثير من آرائه ســـواء فى المجالات الالهية أو المجالات الطبيعية ، كما ينقده فى كثير من التفريعات والمواضع الجزئية .

واذا كان ابن رشد لا يدع فرصة تفوت دون أن ينقد فيها هـــذا الفيلسوف المشرقى ، ويقدم بدحض آرائه (٤) فانه ليس معنى ذلك ،

Duhem (P : Le Systeme du monde Tome TV p 501, and
E. Renan : Averroes et l'Avérroisme p. 89

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٦٧ وانظر أيضا : كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٧ — ٤٨ .

(٤) E. Renan : Averroes et l'Averroisme p. 58-59.

أن آراء ابن رشد تختلف فى كل المجالات عن الآراء السينوية • صحيح أنه اختلف مع ابن سينا فى العديد من الآراء ، ولكننا يجب أن نضع فى اعتبارنا نأ فيلسوفنا ابن رشد تتفق بعض آرائه مع الآراء التى سبق لابن سينا أن قال بها •

بل إن ابن رشد فى الوقت الذى حرص فيه على نقد ابن سينا ، كان مدافعا عنه ضد الغزالى ، اذا وجد أن الغزالى قد أخطأ فى فهم فلسفة ابن سينا •

فاذا رجعنا الى كتاب تهافت التهافت لابن رشـد ، وجدنـا أن ابن رشد حين كان يقوم بالرد على الغزالى الذى كفر الفلاسفة فى رأيه حول العلم الالهى ، نقول ان ابن رشد من خلال عباراته وتفسيراته لرأى ابن سينا كان مدافعا الى حـد كبير عنه •

فهو يقول : ان ابن سينا قد قصد الجمع بين القول بأنه تعـالى لا يعلم الا ذاته ، ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها بـه الانسان ، اذ كان ذلك العلم هو ذاته ، وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته ، وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه (٥) •

هذه العبارة ان دلتنا على شىء ، فانما تدلنا على أن ابن رشـد رغم حرصه على نقد آراء ابن سينا ، الا أنه اذا وجد أن خصمه الغزالى قد أخطأ فى فهم مقصود ابن سينا فانه يجد من واجبه بيان حقيقة رأى ابن سينا الذى أخطأ الغزالى فى فهمه •

يضاف الى ذلك أن آراء ابن رشد حول مشكلة الخير والشر على سبيل المثال تتفق فى أكثر جوانبها مع ما سبق أن قال به ابن سينا •

فاذا رجعنا الى كثير من كتب ابن سينا كالشفاء والنجاة والاشارات والتنبيهات وجدنا أن ابن سينا طبقا لمذهبه فى التفاؤل ، وأنـه ليس فى

---

(٥) تهافت التهافت ص ٨٧ وانظر ايضا في هذا المعنى ص ١٠٩ من هذا الكتاب •

الامكان أبدع مما كان ، يغلب الخير على الشر ، ويفسر وجود الشرور على أنها تدخل الأقلى لا الأكثرى أو الدائم ، وذلك على العكس من الخيرات التى تمثل الأكثرى . فجميع الأشياء الطبيعية تتجه نحو الغاية والخير بحيث لايتم عنها شىء جزافا ومصادفة .

وعلى أساس هذه الفكرة فسر ابن سينا وجود الشر فى الموجودات . يقول ابن سينا : « فالشر فى أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فان وجود الشر فى االأشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير ، فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل فى الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة ، ولو لم تكن النار منها بحيث اذا تأدت بها صادمات الواقعة فى مجرى الكل على الضرورة الى ملاقاة رداء رجل ريف ، وجب احتراقه ، لم تكن النار منتفعا بها النفع العام ، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن فى هذه الأشياء انما يكون خيرا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه ، فافاضة الخير لاتوجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون تركه شرا من ذلك الشر » (٦) .

هذا مايراه ابن سينا ، فاذا قارنا هذا الرأى بما يذهب اليه ابن رشد ، وجدنا تأثرا كبيرا من جانب ابن رشد بابن سينا . اذ أن ابن رشد يرى أن العالم يتجه فى جملته نحو الخير . فالنار مثلا — فيما يقول ابن رشد — قد خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ماكان يصح وجودها لولا وجود النار ، لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات . واذا ماقارنا بين ما يعرض عنها من الفساد الذى يعد شرا ، وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى يعد خيرا ، كان وجودها أفضل من عدمها ، فكانت بذلك خيرا (٧) .

معنى هذا أن ابن رشد فى بعض جوانب فلسفته يتفق مع ابن سينا فى الآراء التى ذهب اليها ، وان كنا نجد اختلافا بين منهج كل

---

(٦) ابن سينا : الشفاء — الالهيات — الجز الثانى ص ٤١٧ — ٤١٨ . وانظر أيضا كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ١٧٩ حتى ص ١٨٣ .

(٧) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة ص ٢٣٧ .

منهما ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن سينا — كما سيبين لنا ابن رشد — قد وقع فى مقدمات كلامية جدلية .

فبإشارتنا الموجزة الآن الى مشكلة الخير والشر تبين لنا اتفاق الفيلسوفين الى حد كبير . وما يقال عن الخير والشر يقال عن مجالات فلسفية أخرى . فكل منهما يقول بقدم العالم ، وكل منهما يقول بالخلود النفسانى لا الجسمانى ، وكل منهما يوحد بين الذات والصفات كما فعل المعتزلة .

هذه جوانب لابد أن نضعها فى اعتبارنا قبل أن نكشف عن نقد ابن رشد لبعض الآراء السينوية . ويبدو لنا أن ما أدى بابن سينا الى الوقوع فى أخطاء يأخذها عليه ابن رشد ، تتمثل أولا فى تأثره بمقدمات كلامية وتتمثل ثانيا فى تأثره ببعض أبعاد صوفية وخاصة فى كتابه الاشارات والتنبيهات وتتمثل ثالثا فى نسبته الى أرسطو آراء لم يقل بها ، بل قال بها فلاسفة آخرون كأفلوطين .

هذه أمور ثلاثة يبدو لنا أنها كانت مؤدية الى نقد ابن رشد لابن سينا ، ودليلنا على ذلك أننا لا نجد واحدة منها فى مذهب فيلسوفنا ابن رشد .

نوضح ذلك بالقول بأنه فى الوقت الذى تأثر فيه فيلسوف المشرق ابن سينا بمقدمات كلامية ، فان ابن رشد كان على العكس من ذلك متأثرا بمقدمات برهانية ومن هنا اختلف مع الأشاعرة اختلافا كبيرا ، كما سبق أن بينا ذلك فى الفصول السابقة .

واذا كان ابن سينا قد تأثر ببعض الآراء الصوفية (٨) ، فان ابن رشد — كما سنرى — كان على العكس من ذلك تماما حريصا على رفض الطريق الصوفى حتى يعلى من شأن العقل . ففرق وفرق كبير بين فيلسوف يؤمن بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وفيلسوف

---

(٨) راجع الفصل الذى كتبناه عن التصوف عند ابن سينا فى كتابنا « ثورة العقل فى الفلسفة العربية » من ص ١٦٥ الى ص ٢٥٤ وخاصة الجزء المتعلق بأخلاق العارفين وغرائب أحوالهم .

يتحدث فى بعض كتبه عن غرائب الأفعال والسحر والطلسمات التى لا تخضع كلها لقوانين العقل وقوانين الوجود .

واذا كان ابن سينا قد تأثر ببعض الآراء الأفلوطينية ، بحيث مزجها بفلسفة أرسطو فان ابن رشد كان على العكس من ذلك . اننا لانجد فى الفلسفة الرشدية هذا المزج ، أو هذا الخطأ الذى وقع فيه ابن سينا

ثانيا : آراء لابن سينا وموقف ابن رشد منها :

بعد هذا التمهيد الذى بينا فيه أهمية البحث فى موقف ابن رشد النقدى من الفلسفة السينويه ، نود الاشارة الى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن أشرنا اليه ، وهو أن المنهج النقدى عند فيلسوفنا الأندلسى ، يقوم على أسس دقيقة محددة ، من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية فى كثير من المجالات الفلسفية التى بحث فيها ، بالاضافة بطبيعة الحال الى محاولته الانتصار للعقل ، بحيث اذا وجد رأيا من الآراء لا يقوم على أساس عقلى ، فانه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة فى هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها ابن سينا وكان فيها مبتعدا عن العقل .

(١) دليل الممكن والواجب :

قدم لنا ابن سينا دليلا على وجود الله تعالى ، هو دليل الممكن والواجب (٩) ، وقد ذهب فيه الى أن كل ممكن الوجود بذاته . انما يوجد

---

(٩) يعقد ابن سينا فصلا في كتاب النجاة (القسم الالهى) يحدد فيه معانى الواجب ومعانى الممكن . ويقول في هذا الفصل : ان الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وان الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود او موجودا لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضرورى الوجود والممكن الوجود هو الذى لاضرورة فيه بوجه اى لافي وجوده ولافي عدمه . ثم ان الواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته وقد لايكون بذاته . اما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته لا لشىء آخر اى شىء كان يلزم محال من فرض عدمه . واما الواجب الوجود لابذاته فهو الذى لو وضع شىء مما ليس هو ، صار واجب الوجود ، مثلا ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحترقة . (ص ٢٢٤ — ٢٢٥) .

عن واجب الوجود بذاته ، أى لابد لمكن الوجود من علة تخرجه من العدم الى الوجود . ولا يجوز أن تكون علته نفسه ، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات ، فيجب أن تكون علته غيره (١٠) .

ونود أن نشير الى أن فيلسوفنا ابن سينا قد توصل الى دنيله بالذهاب الى ان الامور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين ، فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ؛ اذ من الظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده ، والا لم يدخل فى الوجود . وهذا الشئ هو فى حيز الامكان ، ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده .

فواجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته . ولايمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر ، فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر ويتلا زمان .

ان واجب الوجود ، على العكس من ممكن الوجود ، يعد الموجود الذى متى فرض غير موجود ، عرض عنه محال . أما ممكن الوجود — كما سبق أن أشرنا — فهو الذى متى فرض موجودا أو غير موجود لم يعرض عنه محال ، أى أن الممكن ما يستوى وجوده وعدمه ، والواجب هو الضرورى الوجود الذى يترتب على عدمه، عدم كل موجود (١١) .

فما يجب بغيره لا بد أن يكون وجوده بالذات متأخرا عن وجود ذلك الغير ومتوقفا عليه (١٢) . اذ لكل ممكن الوجود بذاته علة فى وجوده أقدم منه ، لأن علته أقدم فى الوجود بالذات من المعلول .

ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى ماهية ذلك الشئ؛

---

(١٠) الالهيات من الشفاء لابن سينا جزء ١ ص ٣٧ ، والنجاة لابن سينا (قسم الالهيات) ص ٢٢٨ ، المعتبر في الحكمة للبغدادى جزء ٣ ص ٢٣ ، الاشارات والتنبيهات (القسم الالهى) ص ٤٧٣ — ٤٨٧ ، تعليق د . محمد ثابت الفندى على مادة ابن سينا بدائرة المعارف الاسلامية — مجلد ١ عدد ٤ ص ٢٠٨ ، O' leary : Arabic thaught and its place in history P. 178 , E. gilson : History of Christian philosophy P. 207.

(١١) ابن سينا : الشفاء (الالهيات) جزء ١ ص ٣٧ ، النجاة (القسم الالهى) ص ٢٢٨ .

(١٢) رسالة العروس لابن سينا — مجلة الكتاب — مجلد ١١ شهر أبريل سنة ٥٢ ص النجاة ص ٢٢٧ .

لأن ماهية كل ما سواه تقتضى امكان الوجود [١٣] • فهو لا يشارك شيئا من الأشياء فى معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج اذن الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ؛ بل هو منفصل بذاته ، فذاته ليس لها حد ، اذ ليس لها جنس ولا فصل ، ولاتنقسم فى المعنى فى الكم [١٤] •

وهذه الصفات نشأت عن تحليل معانى الممكن والواجب • فان كل وجود للشى اما واجب واما غير واجب • فالواجب هو الذى يكون لـه دائما • وكل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجودة اما أن يكون عن ذاته أو عن غيره ، أو لا عن ذاته ولا عن غيره ، وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره ، فليس له وجود • وليس لممكن الوجود بذاته وجود عن ذاته ، والا وجبت ذاته عن ذاته ، فوجوده أذن عن غيره ، ووجوده عن غيره معنى غير موجود فى نفسه [١٥] •

فلا شك أن هنا وجودا • وكل وجود اما واجب أو ممكن • فان كان واجبا ، صح وجود الواجب وهو المطلوب • وان كان ممكنا ، فهذا الممكن ينتهى وجوده الى واجب الوجود [١٦] • أى أن كل موجود اما أن يتعلق وجوده بغير ذاته بحيث لو قدر عدم ذلك الغير انعدمت ذاته ، وأما أن لا تتعلق ذاته بغيره ألبتة ، بل لو قدر عدم كل غير له ، لم يلزم عدمه ، بل ذاته كافية لذاته • والأول هو الممكن والثانى هو الواجب [١٧] •

فما حقه فى نفسه الامكان ، لا يصير موجودا من ذاته • اذ ليس وجوده عن ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن • فان صار أحدهما

---

(١٣) الاشارات والتنبيهات ص ٤٧٧ ، عيون الحكمة ص ٥١ وأيضا النجاة ص ٢٣٠ •

(١٤) الاشارات والتنبيهات القسم الالهى ص ٤٧٣ — ٤٨٧ ، معالم أصول الدين للرازى ص ١٢ — ١٤ وأيضا : الرسالة النيروزية ضمن « تسع رسائل في الحكمة لابن سينا ص ٩٣ »

(١٥) عيون الحكمة لابن سينا ٤٨ — ٤٩ •

(١٦) النجاة ص ٢٣٥ •

(١٧) مقاصد الفلاسفة للغزالى ص ٥٣ — ٥٤ ، معيار العلم للغزالى ص ٣٤٣ — ٣٤٧ ، شرح التفتازانى على العقائد النسفية ص ٢٠٢ — ٢٠٣ ، التعريفات للجرجانى ص ٣٢٣ ، محصل أنكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ص ١٠٨ ، المسائل الخمسون في أصول الكلام للرازى، ضمن مجموعة الرسائل ص ٣٤١ ، رسالة التوحيد لمحمد عبده ص ٢٧ — ٣١ ، الأربعون للرازى ص ٨٢ — ٨٦ ، وأيضا : الطبيعة وما بعد الطبيعة ليوسف كرم ص ١٥١ — ١٥٢ •

أولى ، فلحضور شيء أو غيبته • فوجود كل ممكن هو عن غيره [١٨] ، ولا يمكن أن يمر ذلك الى غير نهاية لا متناع الدور والتسلسل ، بل لابد من الانتهاء الى علة أولى بالاطلاق ما هيتها عين وجودها • وهذه العلة لا نستطيع أن نتمثلها معدومة ، لأن ماهيتها الوجود نفسه ، ولأنها مبدأ كل موجود • فالتمييز بين ماهية الشي ووجوده يؤدى الى التمييز بين الممكن والواجب [١٩] •

ولاشك أن هذا الدليل الذى تأثر فيه ابن سينا بالفارابى ، يعتمد على تحليل معانى الممكن والواجب والتفرقة بينهما ، بمعنى أن العالم كان فى مرحلة الامكان قبل أن يوجد ، واذا وجد صار واجب الوجـود بغيره ، أما الله فهو واجب الوجود بذاته • (راجع شكل رقم ٩)

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم عليه الذات الالهية على أساس تفرقته بين الممكن والواجب[٢٠] •

هذه هى الفكرة التى يعتمد عليها ابن سينا • أما ابن رشد فانه بناء على المنهج النقـدى الذى يسير عليـه ، يهتم بالـكشف عن أوجـه النقص فى هذا الدليل •

لقد عرض ابن رشـد لدليـل ابن سينا فى كثير من كتبه المؤلفه والشارحة ، وذلك قبل أن ينتقل الى نقده •

ويبين لنا ابن رشد أن دليل ابن سينا يتفق مـع مقدمة الجوينى المفكر الأشعرى القائلة بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون عـلى مقابل ما هو عليه ، حتى يجوز مثلا أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه [٢١] • ومرد ذلك ذهابه الى أن كل موجود ما سوى الفاعل

(١٨) الاشارات والتنبيهات لابن سينا جـ ٣ (الالهيات) ص ٤٤٧ — ٤٤٩ •

(١٩) تعليق الدكتور محمد ثابت الفندى على مادة ابن سينا ص ٢٠٨ — دائرة المعارف الاسلامية — الترجمة العربية مجلد ١ عدد ٤ •

(٢٠) E. Renan : Averroes et l'Averroisme P. 89.

(٢١) ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ١٤٤ •

إذا اعتبر بذاته ، ممكن وبالجملة فهذه الجائزات صنفان : صنف جائز باعتبار فاعله ، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته ، والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول (٢٢) .

ابن رشد اذن يبين لنا كيف يتفق هذا الدليل في بعض جوانبه مع دليل المتكلمين (٢٣) ، فهو يذهب في تهافت التهافت الى أن المتكلمين يرون أنه من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم الى ممكن وضروري ، كما بينوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وإن العالم بأسره لما كان ممكنا فلابد أن يكون الفاعل له واجب الوجود (٢٤) .

وهذا الاعتقاد وان كان قولا جيدا ليس فيه كذب فيما يقول ابن رشد (٢٥) ، الا أن الخطأ يكمن في قولهم بأن العالم بأسره يعد ممكنا ، فان هذا ليس معروفا بنفسه (٢٦) .

ونود أن نشير الى آن فيلسوفنا ابن رشد يبين لنا أن هذا الدليل ، دليل الممكن والواجب ، لم يقل به الفلاسفة القدامى ، بل ان ابن سينا هو أول ما نقله عن الفلاسفة على أنه طريق أفضل من طريق القدماء (٢٧) ، اذ زعم أنه نشأ عن تحليل جوهر الموجود ، أما طرق القدماء فقد نشأت عن تحليل الأعراض التابعة للمبدأ الأول ، وأعني بهذا أنه اذا كان قد استدل على وجود واجب الوجود ابن سينا من تحليل طبيعة الممكن والواجب والتفرقة بينهما ، فان القدماء حاولوا اثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل ، من أمور متأخرة وهي الحركة والزمان (٢٨) .

واذا كان ابن سينا قد أراد تعميم هذه القضية ، وجعل المفهوم من

---

(٢٢) المصدر السابق ص ١٤٥ – ١٤٦ ، وايضا : تهافت التهافت ص ٧٢ .

(٢٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٢ . ويقول ابن رشد : ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشاعرة .

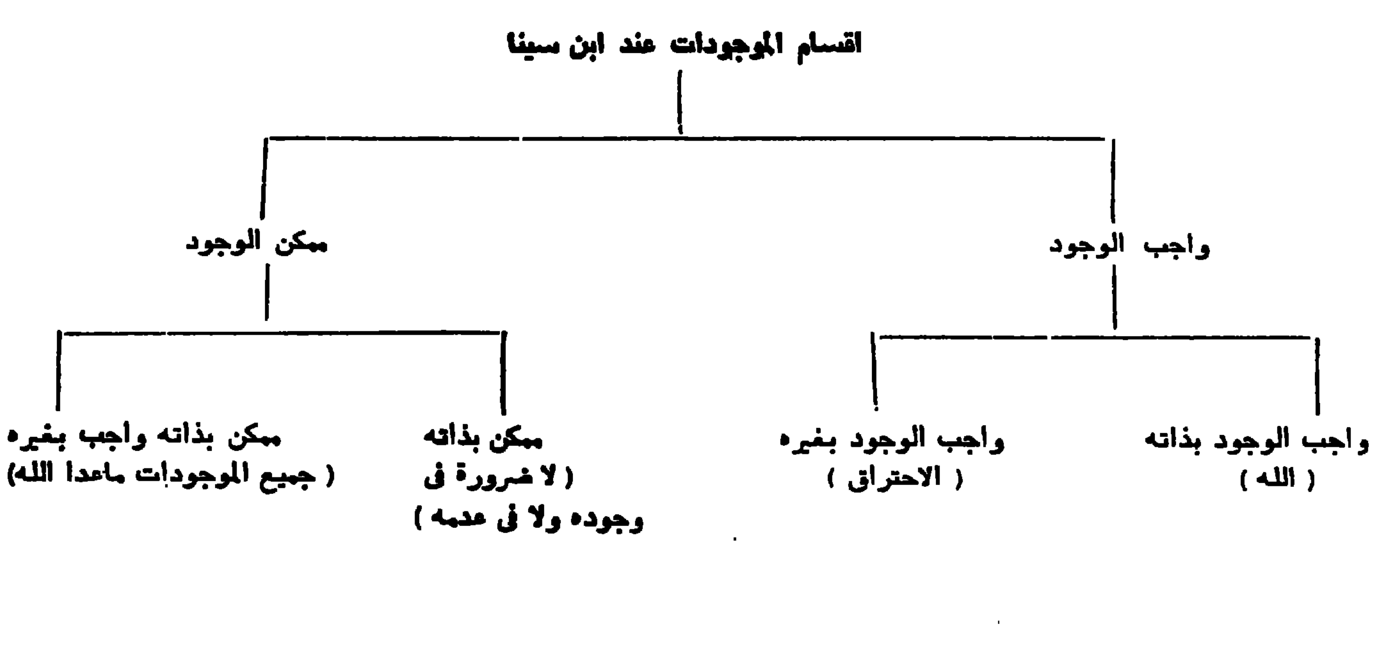
(٢٤) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٢ .

(٢٥) ابن رشد : المصدر السابق ص ٧٢ .

(٢٦) ابن رشد : المصدر السابق ص ٧٢ .

(٢٧) تهافت التهافت ص ٧٢ .

(٢٨) المصدر السابق ص ١٠٣


اقسام الموجودات عند ابن سينا
واجب الوجود
ممكن الوجود
واجب الوجود بذاته
(الله)
واجب الوجود بغيره
(الاحتراق)
ممكن بذاته
(لا ضرورة فى
وجوده ولا فى عدمه)
ممكن بذاته واجب بغيره
(جميع الموجودات ماعدا الله)

(شكل رقم ٩)

الممكن ما له علة ، فان القسمة لا تنتهى به الى ما أراد ، اذ قسمة الموجود أولا الى ما له علة ، والى ما لا علة له ، ليس معروفا بنفسه (٢٩) ، أى ليس واضحا ولا يقينيا . فان فهمنا منه الممكن الحقيقى ، أفضى الى ممكن ضرورى ، ولم يفض الى ضرورى لا علة له . وان فهمنا من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك أن ما له علة فله علة ، وأمكن أن يضع أن تلك لها علة ، وأن ذلك الى غير نهاية ، فلا ينتهى الأمر الى موجود لا علة له ، وهو وما يطلق عليه « واجب الوجود » .

فيجب ألا نفهم من الممكن الذى وضعه بازاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى . اذ أن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية . واذا أراد بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية ، فانه لا يتبين بعد ، كون ذلك مستحيلا بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة بالحقيقة ، ولا يتبين أيضا أن هاهنا ضروريا يحتاج الى علة فلا بد أن ينتهى الأمر الى ضرورى بغير علة (٣٠) .

فدليل ابن سينا اذا أريد له أن يخرج مخرج برهان ، لابد أن يكون على هذه الصورة : الموجودات الممكنة لابد لها من علل تتقدم عليها . فان كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل ، ومر الى غير نهاية ، وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل . فلابد أن ينتهى الأمر الى علة ضرورية . فاذا انتهى الأمر الى علة ضرورية لم تخل أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب . فان كانت بسبب سئل أيضا عن ذلك السبب ، فاما أن تمر الأسباب الى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال ، واما أن ينتهى الأمر الى سبب ضرورى بلا سبب ، أى بنفسه ، وهذا هو واجب الوجود ضرورة (٣١) .

---

(٢٩) المصدر السابق ص ٧٢

(٣٠) المصدر السابق ص ٧٢ وايضا :

M. Allard : Le rationalisme d'averroes, p. 45.

(٣١) تهافت التهافت ص ٧٢

فخروج الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها من القـوة الى الفعل يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل ، أى فاعلا يحركها ويخرجها من القوة الى الفعل . وهذا المخرج لا يمكن ان يكون من طبيعة الممكن الا سألنا عن مخرج هذا المخرج ، وتبقى دائما طبيعة الأسباب الممكنة المادية الى غير نهاية . فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها ، وكل واحد منها ممكن ، وجب ضرورة أن يكون الموجب لها أعنى الذى يقتضى لها الدوام ، شيئا واجبا فى جوهره . اذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها الى غير نهاية ، أى الأشياء الممكنة فى جوهرها . فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلا لما كان هذا سبيلا الى حدوث الحركة . وانما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلى ، دون أن يلحق الوجود الحادث تغيرا بواسطة الحركة التى هى من جهة قديمة ومن جهة حادثة . والمتحرك بهذه الحركة هو ما يعنى به ابن سينا واجب الوجود بغيره (٣١) .

والواجب من غيره لابد أن يكون جسما متحركا على الدوام . وبهذه الحركة أمكن أن يوجد المحدث فى جوهره والفاسد عن الأزلى ، وذلك بالقرب من الشىء تارة والبعد تارة ، كما يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الأجرام السماوية .

وحتى ولما كان هذا المتحرك واجبا فى الجوهر ، ممكنا فى الحركة المكانية وجب ضرورة أن ينتهى الأمر الى واجب الوجود بالاطلاق ، أى ليس فيه امكان أصلا لا فى الجوهر ولا المكان ، وأن يكون ما هذه صفته بسيطا ضرورة لأنه اذا كان مركبا كان ممكنا لا واجبا ، واحتاج الى واجب الوجود (٣٢) .

فمصدر خطأ ابن سينا فيما يرى ابن رشد ، ذهابه الى أن واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته ، والممكن يحتاج الى واجب . وهذه الزيادة تعتبر فضلا وخطأ . ومرد ذلك أن الواجب كيفما فرض

---

(٣١) المصدر السابق ص ٩٧ — ٩٨

(٣٢) المصدر السابق ص ٩٨

ليس فيه امكان أصلا ، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ، ويقال فى تلك الطبيعة إنها ممكنة من جهة واجبة من جهة . « فالواجب ليس فيه امكان أصلا لأن الممكن نقيض الواجب ، وانما الذى يمكن أن يوجد ، شيء واجب من جهة طبيعة ما ، ممكن من جهة طبيعة أخرى » (٣٤) .

وفكرة الحد الأوسط فى المنطق تدلل على قول ابن رشد بهذه الفكرة . اذ « سبب علة الأشياء التى لا يمكن أن تكون بنوع آخر هو الحد الأوسط الذى يوجد فى القياس الذى ينتجها وذلك أنه ان كان الحد الأوسط من طبيعة الممكن ، كان ذلك الشيء من طبيعة الممكن . وان كان من طبيعة الضرورى ، كان ذلك الشيء من طبيعـــة الضرورى » (٣٥) . فهذا هو ما يؤدى الى تأييد القول بأنه لا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة . ويقال فى تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة واجبة من جهة .

والمقارن بين فكرة ابن سينا وفكرة الأشاعرة (٣٦) ، يجد أن ابن رشد كان على حـق تماما حـين ذهب الى أن ابن سينا قـد جـارى المتكلمين (٣٧) ، طالما أنه يضع العالم فى مقولة الامكان أو الاحتمال (٣٨)، وتصور لارضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب ووضع العالم فى صنف الممكن ، وافتراض امكان كو نالعالم على غير ما هو عليه (٣٩) .

---

(٣٤) المصدر السابق ص ٩٨ . ونود أن نشير الى أن صدر الدين الشيرازى اذا كان فى تدليله على وجود الله يستند أيضا الى فكرة الممكن والواجب ، الا إننا نجد لديه أفكارا أخرى بالاضافة الى هذه الفكرة . يمكن الرجوع الى الاسفار الاربعة للشيرازى والى شرحه على الهيات الشفاء ، كما يمكن الرجوع الى بحث حديث كتبته السيدة نبيله ذكرى عن الالهيات عند صدر الدين الشيرازى وتقدمت به للحصول على درجة الماجستير فى الفلسفة من كليـة الآداب — جامعة المنيا .

(٣٥) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد جـ ٢ ص ٥٣١ — ٥٣٢ .

(٣٦) مقاصد الفلاسفة للغزالى ص ٥٢ — ٥٤ ، معيار العلم للغزالى ص ٢٤٣ — ٢٤٧ . محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين لفخر الدين الرازى ص ١٠٨ وأيضا : الاربعون فى أصول الدين لفخر الدين الرازى ص ٨٣ — ٨٦

(٣٧) دائرة المعارف الاسلامية — مادة ابن رشد لكارادى فو — تعليق د. جميل صليبا — الترجمة العربية مجلد ١ عدد ٢ ص ١٧٠ وأيضا : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية جزء ٣ ص ٢٢٧

(٣٨) Leon gauthier : La Philosophie Musulmane P. 50.

(٣٩) E. Renan : Averroes et l'Averroisme P. 101.

بل ان تقسيم ابن سينا ــ متابعا فى ذلك للاشاعرة وللفارابى ــ للموجودات الى ممكن الوجود وواجب الوجود ، وفهمه للممكن على أنه ما له علة وللواجب ما ليس له علة ، لايؤدى به ــ فيما يقول ان رشد (٤٠) الى البرهنــة على امتنــاع وجود عــلل لانهاية لهــا ، اذ يترتب على وجودها غير متناهية أن يكون من الموجودات التى لا علة لها ، فتكون من جنس واجب الوجود .

ان قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب ، يعد ــ فيما يرى ابن رشد ــ قولا فى غاية السقوط ، وذلك أن الممكن فى ذاته وفى جوهره لا يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورى . فان قيل انما يعنى قولنا ممكنا باعتبار ذاته ، أى متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو ، قلنا ان هذا الارتفاع مستحيل(٤١).

وهكذا يحــاول فيلسوفنا اثارة الشــكوك والاعتراضات وأوجــه النقد على دليل ابن سينا مقيما نقده على تمسكه بالعقــل وعلى تأثره بأرسطو ، بالاضافة الى أنه يريــد أن يجنب الفلسفة الطريق الكلامى الجدلى لأنه لا يلتقى والطريق البرهانى الذى يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين .

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن ســينا رغم تمييزه فى كتبه المنطقية بين الطريق البرهــانى الفلسفى والطريق الجدلى الكلامى ، ورفعه الطريق الأول على الطريق الثانى ، الا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية فى بعض جوانب فلسفته ، ومنها مقدمات الأشاعرة ، كما كشف عن ذلك ابن رشد . وقد يكون تأثر ابن سينا ببعض المقدمات الكلامية الأشعرية هو الذى أدى به الى دفاعه فى بعض كتبه عن قليل من أبعاد التجربة الصوفية ، وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعرى والفكر الصوفى ، تماما كما نقول ان هناك نقاط التقاء بين الفكر الاعتزالى والفكر الفلسفى .

---

(٤٠) تهافت التهافت ص ٧٢ وايضا :

M. Allard : La Ration alisme d'averroes p 45

(٤١) مناهج الادلة ص ١٤٦

واذا كنا قد ذكرنا أن من معالم وعناصر المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، تأثره بأرسطو ، فان هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا ، اذ أن مغزى هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسطو دليلا على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب . صحيح أن فكرتى القوة والفعل عند أرسطو وانتقال الشىء من مرحلة الوجود بالقوة الى مرحلة الوجود بالفعل ، قد نجد بينها وبين فكرتى الممكن والواجب نوعا من التشابه ، ولكن الأساس غير الأساس ، والتصور غير التصور ، والا كيف نفسر نقاط الالتقاء بين اعتماد ابن سينا وقبله الفارابى على تحليل فكرتى الممكن والواجب وبين الوقوع فى التيار الأشعرى[٤٢]، وكيف نفسر أيضا قول أرسطو بقدم العالم اعتمادا على فكرة القوة والفعل وقول الأشاعرة بحدوث العالم .

ان هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب ، يعد من بعض زواياه — كما سبق أن أشرنا منذ قليل — تأثرا بالمقدمة الكلامية التى تقول بأن العالم بجميع مافيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . وهذا ما أدى بالأشاعرة والغزالى أيضا الى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد غير ضرورية ، أى لا نجد ضرورة مثلا بين النار والاحتراق ، بل من الجائز أن تؤدى النار الى البرودة وهكذا [٤٣] .

والدليل على أن أساس فكرة الأشاعرة (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو .

نوضح ذلك بالقول بأن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدى الى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل ، وبالتالى تكون

---

(٤٢) ولكن لابد أن نلاحظ أن ابن سينا — اذا استثنينا حديثه عن الكرامات — لا يقول بأن العلاقات غير ضرورية بين الاسباب والمسببات ، فهو حريص على القول بأن العلة اذا وجدت لابد أن يوجد معلولها ، وهذا ما ادى به الى القول بقدم العالم . ومهما يكن من أمر ، فان ابن رشد يعتقد اساسا ان فكرة ابن سينا قد تؤدى الى هذه النتيجة ؛ ولكن الفكرة في حد ذاتها ، لاتعبر عن القول بعدم الضرورة بين الاسباب والمسببات .

(٤٣) راجع في ذلك كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١١٣ — ٢١٤ .

العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات . أما اذا لم نعتمد على فكرة الممكن والواجب ، فاننا نقول ان القوة قبل الفعل . وفي هذه الحالة تكون العلاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات (٤٤) .

فاذا جاء ابن سينا وأقام دليله على وجود الله تعالى ، على تحليل فكرة الممكن والواجب ، فان ابن رشد ينبهنا الى أنه وقع في مقدمات كلامية قد تؤدي الى القول بعدم وجود ضرورة بين الأسباب والمسببات .

ولعل هذا هو ما أدى بابن رشد الى نقد كل من الأشاعرة والغزالي حين إقاموا أدلتهم على تحليل معاني الممكن والواجب لأنه يعلم تماما أن ذلك يؤدي الى انكار العلاقات الضرورية والثابتة بين الأسباب والمسببات . وقد فعل ذلك متأثرا بأرسطو حين كان يرد في كتابه الميتافيزيقا على الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي أيضا (٤٥) .

هذا دليل اذن على أن ابن رشد حين ينقد فكرة ما ، فان من أسباب نقده أنه يتأثر بأرسطو ، بالاضافة الى أنه يتساءل عن المبرر العقلي دائما اذا بحث في فكرة من أفكار الخصوم ، واذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل ، فانه يجد أن من حقه القيام بنقدها .

---

(٤٤) راجع في ذلك كتابنا : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٤٥) يقول ابن رشد في تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة لأرسطو : « ان من القدماء من يقول بوجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوية عليه ، ويقول ان القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معا . وهذا يلزم عنه الا تكون قوة إصلا ، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجدا معا . فاذا فعل الشيء فعلا ، فينبغي أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل ، فان يقول قائل له : هل فعل هذا ما كان قويا عليه قبل الفعل أو غير قوي عليه ؟ فان قال ما كان غير قوي عليه ، فقد فعل الممتنع . وان قال : فعل ما كان قويا عليه ، فقد اعترف بالقوة قبل الفعل . وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا . وهو قول مخالف لطباع الانسان في اعتقاداته وفي أعماله (ص ١١٣٦ وما بعدها من المجلد الثاني) .

(٢) الفيض أو الصدور :

فيلسوفان من أبرز فلاسفة المشرق العربي ، قالا بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة في محاولة منهما لتفسير علاقة الكثرة بالواحد، واعتقادا منهما بأن الواحد لايصدر عنه الا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد واحد وهكذا . هذان الفيلسوفان هما الفارابي وابن سينا . بالاضافة أيضا الى مجموعة من المتفلسفة ، ونعني بهم اخوان الصفا .

واذا كان ابن سينا - كما سبق أن أشرنا - قد تأثر في دليله على وجود الله ، دليل الممكن والواجب ، بالفارابي ، فانه قد تأثر به أيضا حين قال بالفيض أو الصدور (٤٦) .

فابن سينا يرى أن الأول لا يصدر عنه الا واحد ، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان ، لأدى هذا الى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين ، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي الى الاثنينية من جهة الفاعل . والفاعل الأول يعد واحدا ، ومن هنا فلا مجال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه .

ويرى ابن سينا بعد اعتقاده بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، أن أول ما صدر عن الله هو العقل الأول ثم النفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة .

يقول ابن سينا مفسرا ذلك : ان العقل الأول - أول ما صدر عن الله - له ثلاثة تعقلات ، أحدهما أنه يعقل خالقه تعالى ، والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى ، والثالث أنه يعقل كونه ممكنا لذاته . فحصل من تعقله عقل هو أيضا جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر ، وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول ، نفس ، هي أيضا

---

(٤٦) راجع كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٠٩ الى ص ١١٦

جوهر روحانى كالعقل ، الا أنه فى الترتيب دونه ، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته ، جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى (٤٧) .

(راجع شكل رقم ١٠)

وهكذا نجد أنه يوجد عن التعقلات الثلاثة عقل ونفس وجسم الى أن نصل الى العقل العاشر الذى وجد عنه عالم العناصر ، أى عالم الكون والفساد ، العالم السفلى ، وعن هذه العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) تحدث المعادن (كائنات طبيعية غير حية) والنبات والحيوان والانسان (كائنات طبيعية حية) .

فاذا رجعنا الى ابن رشد ، وجدناه حريصا على نقد هذا التفسير لكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، على النحو الذى يقول به ابن سينا ، تماما كما كان حريصا على نقد دليل الممكن والواجب عند ابن سينا كما سبق أن أشرنا .

لقد نقد ابن رشد هذا القول وكشف عن كثير من الاشكالات والتناقضات فى القول بالفيض على النحو الذى نجده عند مجموعة من المفكرين من بينهم ابن سينا .

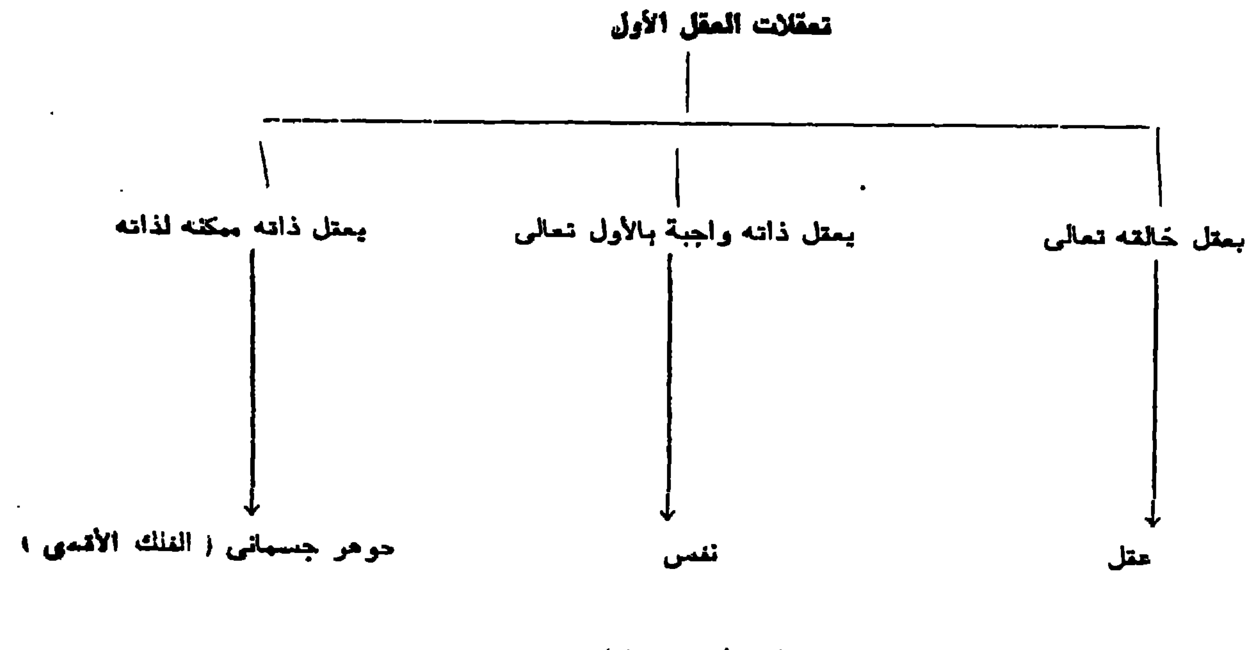
أنه يذهب الى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه الا واحد ، يناقض قولهم ان الذى صدر عن الواحد الأول شىء فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، الا أن يقولوا ان الكثرة التى فى المعلول الأول ، كل واحد منها أول . بيد أن هذا لابد أن يؤدى بهم الى القول بأن الأوائل كثيرة (٤٨) .

بل ان ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات ، ويقول : كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا . لقد نتج عن ذلك أن

---

(٤٧) رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ١٨٩ (ضمن مجموعة حققها الدكتور احمد فؤاد الاهوانى) وايضا : النجاة لابن سينا (قسم الالهيات) ص ٢٢٧

(٤٨) تهافت التهافت ص ٦٥



تعقلات العقل الأول
يعقل خالقه تعالى
يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى
يعقل ذاته ممكنة لذاته
عقل
نفس
جوهر جسمانى (الفلك الأقصى)

(شكل رقم ١٠)

فلذلك فان الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة (٤٩) ؛ وهو يعنى بهذا أن أرسطو وقدماء الفلاسفة لم يقولوا بذلك •

وإذا كانت هذه كلها — فيما يرى ابن رشد — خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، ولا تجرى على أصول الفلاسفة ، كما لا تبلغ مرتبة الاقناع الخطابى فضلا عن الجدلى ، فان الموقف الصحيح هو القول بأن المعلول الأول فيه كثرة ولابد أن يكون من هذه الكثرة واحد ، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة الى الواحد ، وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحدا ، تعد معنى بسيطا صدرت عن واحد بسيط (٥٠) •

اننا اذا كنا نجد فلاسفة يذهبون الى فكرة صدور المبادىء بعضها عن بعض ، كالفارابى وابن سينا ، فان ما يذهبون اليه — فيما يرى ابن رشد — يعد شيئا غير معروف عند قدماء الفلاسفة ، اذ أن كل ما يقصده قدامى الفلاسفة ، هو أن هذه المبادىء لهـا من المبدأ الأول مقامات معلومة لايتم لها وجود الا بذلك المقام منه • وهذا الارتباط بين هـذه المبادىء هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول ، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق الا هذا المعنى ، وكذلك ارتباط وجود كل موجود بالواحد (٥١) •

وهكذا نجد عند ابن رشد نقدا لتفسير العلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) على النحو الذى وجـد عند الفارابى وابن سينا ، ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة دون القول بالفيض ، بمعنى أنه يحاول تفسير وجود الكثرة عن الواحـد دون متابعة من جانبه لآراء الفارابى وابن سينا • (راجع شكل رقم ١١)

والدارس لنقد ابن رشد لآراء الفلاسفة القائلين بالفيض ، يلاحظ أنه يعد متأثرا بأرسطو ؛ بمعنى أنه يستند فى نقده الى التمييز بين العالم

---

(٤٩) المصدر السابق ص ٦٥
(٥٠) المصدر السابق ص ٦٥
(٥١) المصدر السابق ص ٤٦

العلوى (عالم مافوق فلك القمر) والعالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر) ويرى أننا يمكن أن نصعد من العالم السفلى الى العالم العلوى عن طريق بيان تأثير العلوى فى السفلى الذى نجد فيه عناصر أربعة ، ثم الصعود من العالم العلوى الى الله تعالى الذى يخرج مابالقوة الى ما هو بالفعل (٥٢) ، ودون أن نكون مضطرين الى القول بترتيب العقول على النحو الذى قال به الفارابى وابن سينا . وواضح أن قسمة العالم قسمين وكذلك القول بالعناصر الأربعة وأيضا فكرتى القوة والفعل ، قد جاءت الى ابن رشد عن أرسطو .

---

(٥٢) تهافت التهافت ص ٤٧ ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد مجلد ٣ ص ١٦٥٢ .
وايضا : E. Brehier : La philosophie du Moyen age P. 226 - 227.

تفسير وجـــود الكثرة

الكثرة سببها الهيولى
(الاستعدادات)

الكثرة سببها الآلات

الكثرة سببها المتوسطات

الأسباب الثلاثة مجتمعة
بحيث ترجع الكثرة الى الواحد
(ابن رشد)

(شكل رقم ١١)

(٣) مبادىء العلم الطبيعى :

سبق أن ذكرنا فى أول هذا الفصل أن ابن رشد لم يكتف بنقـد ابن سينا فى آرائه العامة الشاملة التى قال بهـا فى دراسته للمشكلات الفلسفية ، بل أنه نقده أيضا فى بعض التفصيلات والأمور الجزئية .

ان دقة ابن رشد ومحاولته كشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الاخطاء التى وقع فيها ابن سينا ، واهتمامه بالرجوع الى الفكر الارسطى كعنصر مكون لمنهجه النقدى ، كل هذا جعله يهتم بالرد على ابن سينا فى كثير من المواضع الجزئية ، ومنها على سبيل المثال ، أن ابن سينا اذا كان يذهب الى ان صاحب العلم الطبيعى لايبرهن على مبادئه ، وأن العلم الالهى (الميتافيزيقا) هو الذى يتكفل ببيان مبادىء العلم الطبيعى(٥٣)، فان ابن رشد يرى أن العلم الطبيعى هو نفسه الذى ينظر فى مبادئه .

فالمادة والصورة مثلا ، ينظر العلم الطبيعى فيهما من حيث أنهما مبادىء الوجود المتغير وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث أنهما مبادىء الجوهر بما هو جوهر(٥٤) .

---

(٥٣) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات (رسالة فى الاجرام العلوية) ص ٢٨ — ٢٩ .

(٥٤) تفسير ما بعد الطبيعة جزء ٢ ص ٨ ٥ ؛ جزء ٣ ص ١٤٢٠ — ١٤٢٦ ، وأيضـا : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١

(٤) القوة الوهمية :

اذا كان ابن سينا يذهب الى القول — مخالفا فى ذلك أرسطو — بوجود قوة وهمية وظيفتها ادراك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، كالقوة التى تدرك عداوة الذئب للشاه ، وأن الذئب مهروب عنه ، والولد معطوف (٥٥) ، فان ابن رشد يذهب فى معرض نقده لابن سينا الى القول بعدم وجود هذه القوة فى مذاهب القدماء . وأن الوظيفة التى يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية ، انما هى من عمل القوة المتخيلة ، وبذلك لا يكون هناك مبرر لاضافة قوة جديدة أخرى (٥٦) .

وهكذا نجد ابن رشد مهتما بنقد الفلسفة السينوية فى كثير من المواضع . سواء كانت مواضع رئيسية تعبر عن خلاف مذهبى بين الفيلسوف المشرقي (ابن سينا) والفيلسوف المغربى (ابن رشد) ، أو كانت مسائل وفروعا جزئية ، لا تعبر عن خلاف مذهب رئيسى ، وان كانت تعد دليلا على أن فيلسوفنا يريد الرجوع الى مذهب أرسطو ، نظرا لأن رأيه — فيما يذهب ابن رشد — يعد رأيا صحيحا . لكنه لم يكن مجرد مؤيد لفلسفة أرسطو ، اذ آننا نجد كثيرا من مواضع الخلاف بين الفيلسوف اليونانى والفيلسوف الاسلامى . ولكنه اذا تابع أرسطو فى رأى من الآراء ، فان سبب ذلك أنه يقدم الدليل على صحة هذا الرأى .

لقد بذل ابن رشد جهدا ، وجهدا كبيرا فى محاولة نقد الكثير من الآراء التى قال بها ابن سينا . وهذه المحاولة من جانبه ان دلتنا على شىء ، فانما تدلنا — كما سبق أن أشرنا — على أن نقده لابن سينا لايقل أهمية عن نقده للغزالى ، كما تدلنا على أنه كان مطلعا اطلاعا واسعا ودقيقا على كل جوانب مذهب ابن سينا الفلسفى .

---

(٥٥) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ص ٣٥٤ من القسم الطبيعى ، عيون الحكمة ص ٣٨ — ٣٩

(٥٦) ابن رشد : تلخيص كتاب الحس والمحسوس ص ٢١٠ ، وايضا : تهافت التهافت ص ١٢٧ — ١٢٨

الفصل السابع

منهج ابن رشد النقـدى فى مواجهة أهل الظاهر

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية

- اهتمام ابن رشد بنقد موقف أهل الظاهر .
- التمييز بين مراتب التصديق .
- القياس الشرعى والقياس العقلى .
- ضرورة اللجوء الى التأويل والصعود منه الى الاتجاه البرهانى .
- قواعد التأويل .
- التعارض بين اتجاه أهل الظاهر والاتجاه العقلى البرهانى .
- التفرقة بين الطريق الجدلى الكلامى والطريق الخطابى الاقناعى .

تقـــديم

اذا كان ابن رشـــد يميز دواما بين الطريق الخطابى والاقناعى والطريق الجـــدلى الكلامى والطريق الفلسفى البرهانى متأثرا فى ذلك بفيلسوفه أرسطو الى حد كبير ، واذا كان قد كشف عن الأخطاء التى وقع فيها المتكلمون من الأشاعرة ومن سار على طريقهم كالغزالى الذى يعد ابن رشد خصما له سواء فى منهجه أو فى الآراء التى قال بها ، مبينا لنا أن هؤلاء المتكلمين قد وقعوا فى تلك الأخطاء نتيجة لأنها صدرت عن منهجهم الجدلى الكلامى الذى يعد أقل مرتبة من البرهان الذى يسعى الى اليقين والثبات والضرورة •

نقول اذا كان ابن رشد قد نقد المتكلمين ، فانه وجد لزاما عليـــه أن ينقد أيضا آراء أهـــل الظاهر وخاصة تلك الآراء التى قال بها من يلتزمون بظاهر الشرع بحيث يرفضون اللجـــوء الى القياس الشرعى والقياس العقلى •

لقد أكد ابن رشد على أن الحد الفاصل بين الحيوان والانسان هو العقل واذا كان القياس والتأويل يقومان على العقل ، فاذن لا مفر من أن يلجأ اليهما المفكر • كما أن دعوة هؤلاء الذين يرفضون التأويل العقلى لاتتفق مـــع الجانب الدينى اذ أن الشرع يدعونا الى التأمـــل والتفكير والتدبر فى جنبات الكون •

« ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليـــه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول »

(ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٨)

« اذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقـل فى الموجـودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهـول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هـذا النحو من النظر الذى دعا الشرع اليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا » .

(ابن رشد : فصل المقال ص ٧)

منهج ابن رشد النقدى فى مواجهة أهل الظاهر

نستطيع القول بأن أبعاد المنهج النقدى عند فيلسوفنا ابن رشد تجاه المتمسكين بالوقوف عند ظاهر الآيات ، تتمثل أساسا فى موضوعين يرتبط كل منهما بالآخر بصورة أو بأخرى •

الموضوع الأول هو دفاع ابن رشد عن التأويل العقلى سواء بالنسبة لاستخدام القياس الشرعى فى مجال الشرع ، أو القياس العقلى فى مجال الفلسفة •

أما الموضوع أو المجال الثانى ، فيرتبط — كما ذكرنا بالمجال الأول• ويتمثل فى قيام ابن رشد بنقد الحشوية فيما يتعلق بموقفهم حول التدليل على وجود الله تعالى •

وسنحاول فى الصفحات التالية ، تحليل موقف ابن رشد بالنسبة لكل موضوع من الموضوعين ، تحليلا نركز فيه على ابراز أهم العناصر الداخلة فى هذا الاطار •

لعلنا قد أشرنا اشارات مقتضية لموقف ابن رشد من التأويل ، وكيف أن التأويل عنده اذا كان يقوم على أساس العقل ، فان هذا قد أدى به الى نقد آراء كثير من المفكرين ، وأيضا اتجاهات بأكملها رأى أنها لا تتفق مع التيار العقلى •

ولعل من أبرز الكتب التى بحث فيها فيلسوفنا موضوع التأويل ، كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، اذ أن هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه يبحث فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة • واذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى هذا الموضوع ، فلابد من دعوته الى التأويل حتى يمكنه بالتالى التوفيق بين هذين المجالين ، مجال الدين من جهة ومجال الفلسفة من جهة أخرى •

ولكن ليس معنى ذلك أن ابن رشد لا يبحث موضوع التأويل الا فى هذا الكتاب ، اذ أننا لو رجعنا الى كتبه المؤلفة الأخرى كمناهج الأدلة

فى عقائد الملة ، وتهافت التهافت ، وجدناه يشير الى موضــوع التأويل بصورة أو بأخرى ، وذلك أثنــاء عرضه لكثير جــدا من الموضوعات الفلسفية التى تناولها بالدراســة ، وخاصــة تلك التى تتعلق بالمجــال الميتافيزيقى .

بل اننا لانعدم وجود اشارات عديدة لموضوع التأويل أثناء قيامه بشرح الكثير من كتب الفيلسوف أرسطو ، ســواء كان شرحا كبيرا أو تلخيصات ، وقد كان هذا متوقعا من جانبه ، لأن دراسته للفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو ، واعجابه بهذه الفلسفة ، لابد أن يؤدى بــه الى أن ينادى بالتأويل ، حتى يفتح على الأقل الطريق أمام الفلسفة والتفلسف .

واذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن كتاب فصل المقال يعد من أبرز الكتب التى يتناول فيها ابن رشد بالدراسة موضوع التأويل ، فان سبب ذلك أن هذا الكتاب يتضمن الى حد كبير الأساس النظرى للتأويل ، أما الكتب الأخرى المؤلفة والشارحة ، فانها تعبر الى حــد كبير عن التطبيقــات لهذا الأساس .

بعد هذا نقول ان ابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، فان هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها ، وبصرف النظر عن اتفاقنا مع ابن رشد أو اختلافنا معه ، نقول ان هذا التوفيق كان قائما على تأويل الظاهر واللجوء الى القياس العقلى ونقد موقف المنكرين للنظر العقلى ، بل هدمه من أساسه .

انه يذهب الى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به اما على جهة الندب واما على جهة الوجوب (١) .

ويقول ابن رشد ان الفلسفة اذا كانت عبارة عن النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع

(١) فصل المقال ص ٢ ، وأيضا : كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٠ .

أتم، فان هذا يؤدى الى القول بأن الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به (٢) .

ويحاول ابن رشد فى مجال دفاعه عن فكرته الاستعانة بآيات قرآنية وفهمها بما يؤدى الى تبرير ما يذهب اليه .

فقوله تعالى : « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شىء » (٣) ، فيها حث على النظر فى جميع الموجودات (٤) .

وقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (٥) ، فيها نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا (٦) .

واذا كان ابن رشد لا يريد أن يقف عند ظاهر الآيات ويلجأ الى التأويل ، فان هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابى وذلك حتى يصل الى البرهان الذى يقوم على العقل .

واذا كان هناك من يعترض — كالحشوية مثلا — على استخدام القياس العقلى على أساس أنه بدعة ؛ لأنه لم يكن فى الصدر الأول للاسلام ، فان ابن رشد يقول ان النظر أيضا فى القياس الفقهى وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن نعتقد فى القياس العقلى (٧) .

بل ان الفقيه — فيما يقول ابن رشد — اذا كان يلجأ الى القياس فى كثير من الأحكام الشرعية ، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان

---

(٢) فصل المقال ص ٢
(٣) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف .
(٤) فصل المقال ص ٢
(٥) الآية ٢ من سورة الحشر .
(٦) فصل المقال ص ٢ وأيضا :
O'leary : arabic thought and its place in history P 253.
(٧) فصل المقال ص ٤ .

أن يفعل ذلك . فالفقيه عنده قياس ظنى ، والفيلسوف عنده قياس يقينى برهانى (٨) .

من هذا كله نجد ابن رشد حريصا على نقد موقف الذين يريدون الوقوف عند ظاهر الآيات ، بحيث يحرمون التأويل .

ونقد ابن رشد هذا يعد نابعا — كما سبق أن أشرنا — من ايمانه بالعقل . انه يرى أن الفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف عند ظاهر الآية ، بل واجبه تأويلها .

معنى هذا أن ابن رشد يدعونا الى أن ننظر فى الموجودات بعقولنا، اذ أن البرهان يقوم أساسا على العقل .

فهو يرى أن النظر البرهانى اذا أدى بنا الى نحو ما من المعرفة بموجود من الموجودات ، فان ذلك الموجود اما أن يكون الشرع لم يبحث فيه ولم يتعرض له ، أو يكون الشرع قد تعرض (٩) . ففى الحالة الأولى لا يوجد تعارض أو خلاف بين ما ننتهى اليه بعقولنا وبين الشرع، نظرا لأن الشرع لم يتعرض له ، تماما كما نقول ان الفقيه عن طريق القياس الشرعى الذى يقوم على الاجتهاد يستنبط حكما من الأحكام سكت عنه الشرع .

أما فى الحالة الثانية ، فان الشريعة اذ نطقت بشىء فلا يخلو النطق بظاهره ، أن يكون متفقا مع ما توصلنا اليه بالبرهان ، أو يكون مخالفا .

فاذا كان متفقا ، فلا تعارض اذن ، تماما كما هو الحال فى الأحكام التى سكت عنها الشرع .

أما اذا كان مخالفا ، فاننا لابد أن نلجأ الى التأويل فى هذه الحالة ،

---

(٨) المصدر السابق ص ٨ ، وايضا كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٧ .

(٩) فصل المقال ص ٨ .

وذلك طبقا لما سبق أن قال به ابن رشد ، من أن الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى [١٠] (راجع شكل رقم ١٢) .

ولكن هل كل ظاهر من الشرع يجوز تأويله ؟

يبين لنا ابن رشد أن التأويل يجب ألا يتناول مبادىء الشرع . اذ أن هذا يعد كفرا ، كما يجب ألا يتناول ما بعد المبادىء ، اذ أن هـــذا يعد بدعة .

ومن هنا نجد أن ابن رشـــد حريصا على أن يبين لنا أن الخطأ فى الشرع يكون على نوعين : خطأ يعد صاحبه معذورا ، وهو قد يأتى من الباحثين فى هذا المجال الذى وقع فيه الخطأ ، وخطأ لا يعذر صاحبه وهو الخطأ فى الأشياء التى تؤدى الى معرفتها جميع الأدلة ، مثال ذلك الاقرار بالنبوات وبالسعادة أو الشقاء فى الآخرة ، أى البعث .

يقول ابن رشد : ان الجاحد لأمثال هذه الأشياء اذا كانت أصلا من أصول الشرع ، كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلة عن التعرض الى معرفة دليلها ، لأنه ان كان من أهل البرهان ، فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من أهل الجدل فبالجدل ، وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة [١١] .

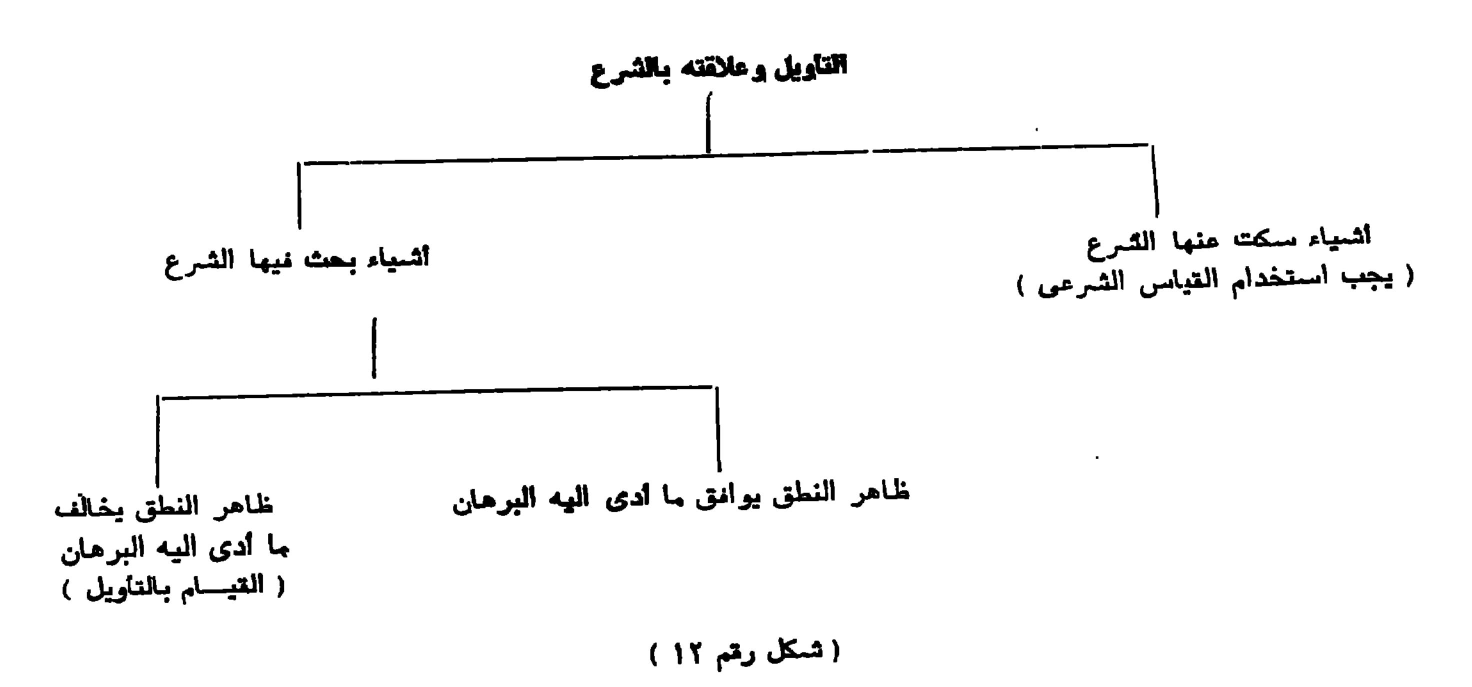
هذا القول من جانب ابن رشد يتضمن أكثر من مغزى . انه يتضمن فيما نرى من جانبنا نقدا غير مباشر لأهل الظاهر ، لأن ابن رشد يريد أن يبين لهم أنهم اذا كانوا يخشون من التأويل لأنه قـــد يؤدى الى ضرر بالشرع ، فان هذا يعد نوعا من المخاوف لا مبرر له .

كما يتضمن هذا القول ، تفرقة بين الطرق الثلاثة للتصديق ، الطريق الخطابى والطريق الجـــدلى والطريق البرهانى الذى يعد أعلى هـــذه الطرق .

---

(١٠) يقول ابن رشد محددا وظيفة التأويل ومعناه : « معنى التأويل اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشيىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة او غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى (فصل المقال ص ٨) .

(١١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٥ .


التاويل وعلاقته بالشرع
اشياء سكت عنها الشرع
(يجب استخدام القياس الشرعى)
أشياء بحث فيها الشرع
ظاهر النطق يوافق ما ادى اليه البرهان
ظاهر النطق يخالف
ما أدى اليه البرهان
(القيــام بالتأويل)

(شكل رقم ١٢)

ولعل تأكيد ابن رشد على هذه التفرقة تظهر تماما فى دراسته لصنفى التعليم وهما التصور والتصديق . وكيف ينقسم كل نوع من النوعين الى مجموعة من الأقسام (راجع شكل رقم ١٣) •

يقول ابن رشد : لما كان الشرع مقصوده تعليم الجميع ، وجب أن يشتمل الشرع على جميع انحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور • ولما كانت طرق التصديق منها ما هى عامة لأكثر الناس أعنى وقوع التصديق من قبلهـا • وهى الخطابيه والجـدلية ، والخطابية اعم من الجدليه ، ومنها ما هى خاصة بأقل الناس وهى البرهانية ، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير اغفال لتنبيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة للاكثر فى وقوع التصور والتصديق (١٢) •

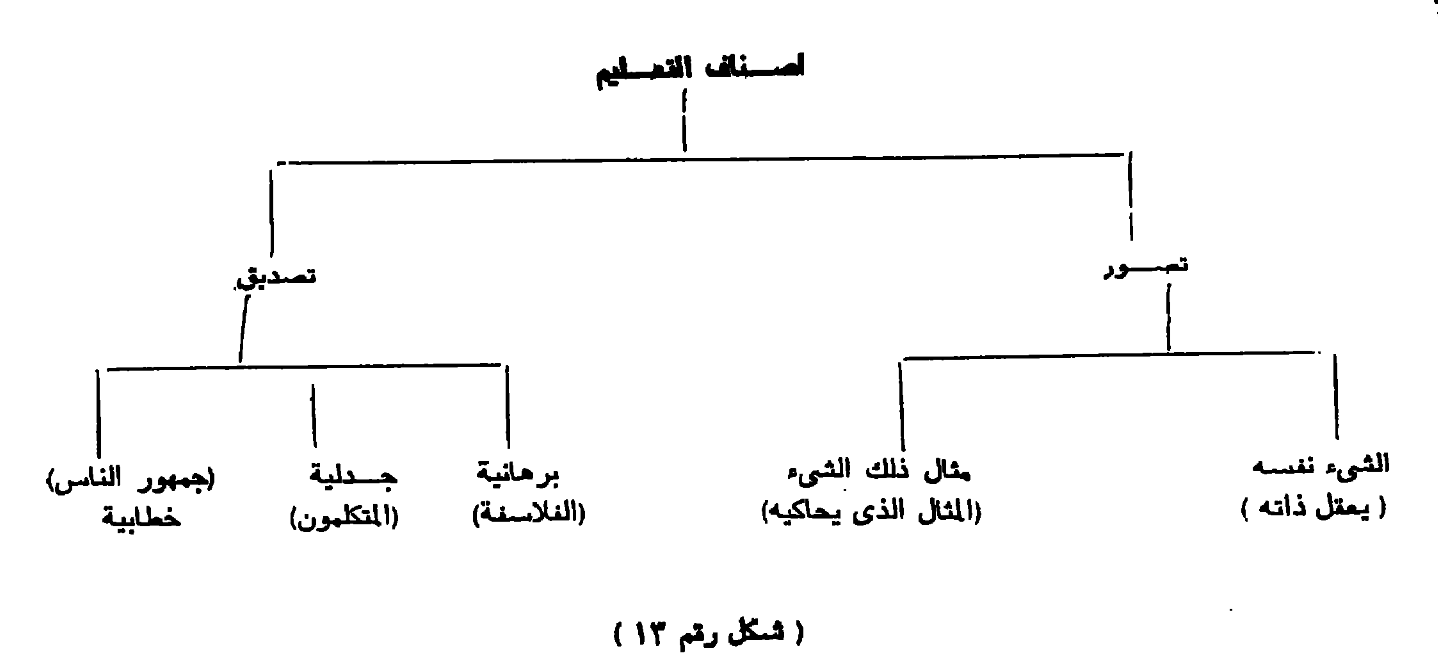
والواقع أن ابن رشد كان فى الوقت الذى دعا فيه الى التأويل ، كطريق يقف فى مواجهة أهل الظاهر ، حريصا على وضـع قواعد لهذا التأويل • ولعل ذلك يبدو فى أوضح صورة فى تحليله الدقيق لأصناف المعانى الموجودة فى الشرع ، وما يقبل التأويل منها وما لا يقبل التأويل، وكيف أن ما لا يقبل التأويل منها ، لا يطعن فى صحة قانون التأويل بوجه عام ، اذ أن التأويل لما كان مستندا أساسا الى العقل ، فلابد أن يتمسك به تمسكا الى أقصى درجـة فيلسوف العقل فى الاسلام • (راجـع شكل رقم ١٤) •

قلنا ان ابن رشد حين نادى بالتأويل معبرا بذلك عن منهجه النقدى، قد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين ، كما طبقه على نقده للحشوية (١٣) • واذا كنا قد أشرنا اشارة موجزة الى الموضوع الأول ، فاننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند الجانب الثانى ، وسيتبين

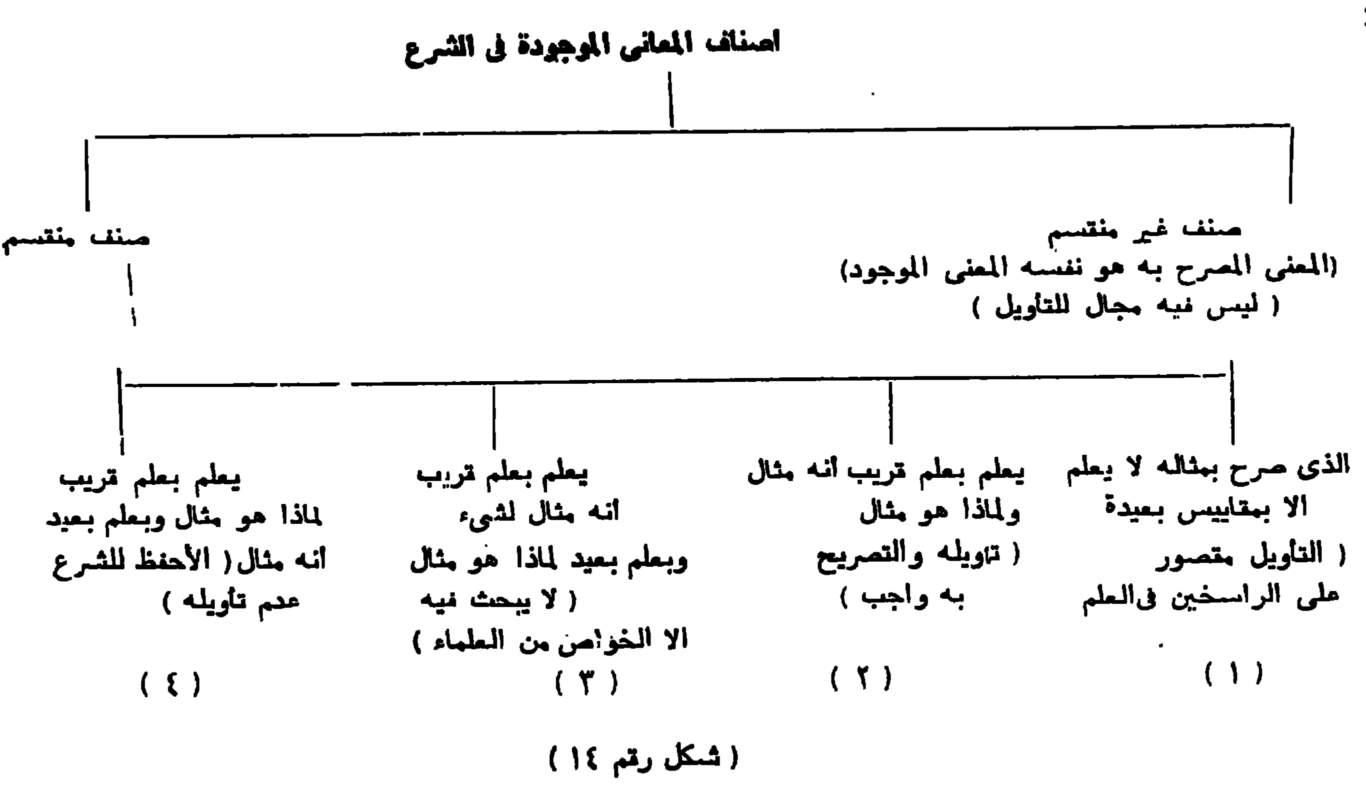
---

(١٢) المصدر السابق ص ١٩ •

(١٣) دائرة المعارف الاسلامية — الترجمة العربية — مادة حشوية — مجلد ٧ — عدد ١١ ص ٤٣٩ •


اصناف التعليم
تصور
تصديق
الشيء نفسه
(يعقل ذاته)
مثال ذلك الشيء
(المثال الذى يحاكيه)
برهانية
(الفلاسفة)
جدلية
(المتكلمون)
(جمهور الناس)
خطابية

(شكل رقم ١٣)


اصناف المعانى الموجودة فى الشرع
صنف غير منقسم
(المعنى المصرح به هو نفسه المعنى الموجود)
(ليس فيه مجال للتأويل)
صنف منقسم
الذى صرح بمثاله لا يعلم
الا بمقاييس بعيدة
(التأويل مقصور
على الراسخين فى العلم
(١)
يعلم بعلم قريب أنه مثال
ولماذا هو مثال
(تاويله والتصريح
به واجب)
(٢)
يعلم بعلم قريب
انه مثال لشىء
وبعلم بعيد لماذا هو مثال
(لا يبحث فيه
الا الخواص من العلماء)
(٣)
يعلم بعلم قريب
لماذا هو مثال وبعلم بعيد
انه مثال (الأحفظ للشرع
عدم تأويله)
(٤)

(شكل رقم ١٤)

لنا ــ كما سبق أن أشرنا ــ كيف أن كل جانب منهما يرتبط بالآخر ، بحيث يعبران معا عن منهج فيلسوفنا النقدى تجاه موقف أهل الظاهر •

والسبب فى أن كل جانب منهما مرتبط بالآخر ، أن الأساس لهما يعد أساسا واحدا مشتركا ، وهذا الأساس هو التأويل القائم على العقل والبرهان •

ويرى ابن رشد أن الحشوية قد أقامت أصولها على الآخذ بآيات القرآن التى تدل فى ظاهرها على التجسيم ، وفهمت هذه الآيات على ظاهر لفظها ، دون القيام بأية محاولة للتأويل ، بل فوضوا التأويل الى الله تعالى (١٤) •

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه الطائفة قد ذهبت الى أن الطريق الى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل ، بمعنى أن الايمان بوجوده تعالى يكفى أن يكون عن طريق الشرع ، كما هو الحال بالنسبة للمعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه (١٥) •

ويرى ابن رشد فى معرض نقده لهم ، أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط ، ودون تأويل لها ، فقد ضربوا صفحا عن النظر العقلى الذى أمر به الله فى أكثر من آية من آيات القرآن •

ومعنى هذا أن ابن رشد ، فيما يبدو لنا ، يقيم نقده لهؤلاء الذين لا يسمحون بالتأويل العقلى على أساسين لا على أساس واحد •

أساسن أو هو أن الانسان حيوان عاقل ، وحين يلغى الحشوية دور العقل فى تأويل الآيات والتوصل الى وجود الله تعالى ، فمعنى هذا أنهم يستبعدون بذلك الانسانية ، اذ أن ما يميز الانسان عن الحيوان هو النطق أو التفكير بالعقل •

---

(١٤) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ــ مجلدا ص ٣٩٧ ــ مادة حشوية • ونود ان نشير الى ان الغزالى رغم أنه يبتعد من احكام العقل فى بعض الموضوعات التى يبحثها ، الا انه نقد الحشوية حين قال : فما اتى به الحشوية من وجوب الجمود على التقليد واتباع الظاهر ، ليس الا من ضعف العقول وقلة البصائر (الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢) •

(١٥) مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ١٣٤ •

أساس ثان ، هو أن الغاء الحشوية للنظر العقلى لا يتفق مع ما جاء فى القرآن من آيات كثيرة تحث على وجوب النظر والتفكير والاعتبار(١٦).

وهكذا استطاع ابن رشد بمنهجه النقـدى ، الدعوة الى التأويل واقامة هذا التأويل على أساس العقل .

تبين من هذا كله كيف كان ابن رشد حريصا على نقد موقف أهل الظاهر ، بحيث يمكن القول بأن مسلكه النقدى الذى يقوم على العقل والبرهان ، انما كان تعبيرا عن وقوفه فى مواجهة هؤلاء الذين رفضوا التأويل بأية صورة من صوره العديدة ، وكانوا بذلك متخذين موقفا يعد موقفا لا عقلانيا .

لقد بذل ابن رشد جهدا ، وجهدا كبيرا فى نقد موقف الذين يقفون عند ظاهر الآيات ، دون بذل مجهود من جانبهم فى تأويلها ، كما بذل كل جهده فى نقد موقف الحشوية ، الذى يعد تعبيرا بصورة أو بأخرى عن الأخذ بآيات القرآن التى تؤذن بالتجسيم دون أن تسعى الى تأويلها ، بل أيدت وجهة نظرها بأن أخذت بصحة الأحاديث المسرفة فى التجسيم من غير نقد ، بل فضلوها على غيرها .

بل ان ابن رشد ، فى مجال كشفه عن ضعف اراء هذه الفرقة ، فرقة الحشوية ، يبين لنا أن أكثر أصحاب الملة ، اذا كانوا يثبتون القياس العقلى ، ويبررون اللجوء اليه ، الا أن الحشوية تنكره ، وهم — فيما يرى ابن رشد فى فصل المقال (١٧) محجوجون بالنصوص ، كما أن هذه الفرقة تعد مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع مؤدية الى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من جهتها الى الاعتراف به والاقرار بوجـوده . فالله تعالى يقول : « أفى الله شـك فاطر السموات » (١٨) .

---

(١٦) راجع فى ذلك كتابنا : النزعة العقليه فى فلسفة ابن رشد ص ٢١١ .

(١٧) ص ٤ .

(١٨) آية ١٠ من سورة ابراهيم .

وهكذا يذهب ابن رشد الى القول بأنه لا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة الى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التى نصبها الرسول عليه الصلاة والسلام للجمهور . وهـذا أقل الوجود ، فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع (١٩) .

هذا نقد عنيف من جانب ابن رشد للحشوية وللمتمسكين بالوقوف عند ظاهر الآيات (٢٠) . والواقع أننا لو قارنا بين نقده لهم ونقده لابن سينا ، نجد أن نقده لهم كان أعنف من نقده لابن سينا الذى اعتمد فى تدليله على وجود الله على فكرة الممكن والواجب ، على النحو الذى سبق أن أشرنا اليه فى موضعه من كتابنا .

---

(١٩) مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٢٠) يأخذ ابن تيمية على ابن رشد (الرد على فلسفة ابن رشد لابن تيمية — طبع ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ص ١٢٨) أنه فى حصره أصناف الأمة لم يذكر مذهب أهل السلف وهو مذهب خيار هذه الأمة الى يوم القيامة ، كما يقول . وعندى ان مأخذ ابن تيمية ليس بصحيح ، اذ الأساس الذى يستند اليه ابن رشد ، نقده للفرق التى حطت من شأن العقـل كالحشوية والصوفية ، وكذلك نقده للفرق التى لا تسمو نظرتها الى البرهان كالمتكلمين الذين اقتصروا على الجدل . وآراء السلف لا تدخل ضمن آراء هذين الفريقين ، اذ انها ليست مذهبا معينا في الألوهية ، بالاضافة الى انهم لم يحطوا من شأن العقل كغيرهم من الفرق ، كما انهم لم يبينوا الأساس العقلى الذي تستند اليه الآيات القرآنية ، وانما هم يسلمون بها مجرد تسليم .

الفصل الثامن

الطريق الصوفى وموقف ابن رشد النقدى

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- تمييز ابن رشد بين الطريق العقلى النظرى والطريق الصوفى القلبى الوجدانى الذوقى .
- طرق الصوفية لا تعد طرقا نظرية مركبة من مقدمات تؤدى الى نتـــائج .
- طريق الصوفية لا يعد طريقا عاما مشتركا بل طريقا فرديا .
- الكمال الطبيعى للانسان يستند الى العقل النظرى ولا يستند الى طريق الصوفية .
- نقد مسلكهم فيما يتعلق بالتدليل على وجود الله .
- نقد رأيهم حول مشكلة الاتصال .
- الاتصال الصوفى يعتمد على التقشف والزهد والعبادة .
- الاتصال العقلى يعتمـد على المحسوسات أولا ويصل منها الى المعقولات .

تقـــديم

اذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الكلامى الجدلى ، ونقد طريق أهل الظاهر ، فانه قد حاول أيضا نقد الطريق الصوفى وذلك أثناء دراسة لمشكلات عديدة من بينهما مشكلة المعرفة ومشكلة الاتصال ، ومحاولة التدليل على وجود الله تعالى •

ان الطريق العقلى ــ فيما يذهب ابن رشـــد ــ يعد طريقا عاما مشتركا • والطريق الصوفى يعد طريقا فرديا أى طريقا خاصا بصاحبه دون الآخرين • ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد هذا الطريق الصوفى •

لقد كان ابن رشد حريصا على التمييز بين طريقين للاتصال : طريق أول يعد طريقا عقليا يبدأ بالمحسوسات وينتهى منها الى المعقولات • وطريق ثان يعتمد على الزهد والتقشف والعبادة • وقد آثر ابن رشد الطريق الأول ونقد الطريق الثانى لأنه طريق لا يتفق مع الجانب العقلى البرهانى الذى ينادى به ابن رشد دواما •

« أعلن ابن رشد بكل قوة أنه لا مجال للاتصال الا بالعلم ، وعنده أن النقطة العليا للنمو البشرى ليست الا النقطة التى تصل عندها ملكات الانسان الى أقصى قوتها ، والوصول الى الله يكون عندما يزيل الانسان حجاب الأشياء ، وذلك عن طريق التأمل بحيث يجد نفسه مواجها للحق الأعلى ، وزهد الصوفية يعد باطلا ولا طائل من ورائه » .

(E. Renan : Averroes et l'averroisme P. 122-123)

الطريق الصوفى وموقف ابن رشد النقدى

اذا رجعنا الى بعض مؤلفات فيلسوفنا ابن رشد وأيضا بعض شروحه على كتب الفيلسوف أرسطو ، وجدنا أنه كان حريصا على المقابلة بين طريقين : طريق عقلى وطريق قلبى ذوقى .

واذا كان فيلسوفنا قد ارتضى لنفسه الطريق الأول ، فانه قد نقد أصحاب الطريق الثانى . انه ينقد هذا الطريق لأنه يعتقد أنه لا يتفق مع العقل ، تلك القوة الناطقة التى يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى.

ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند نقد ابن رشد للطريق الصوفى. اذ أنه نقده فى كثير من المجالات التى بحث فيها ومنها نظرية المعرفة ، ومشكلة الاتصال ، ووجود الله ، وغيرها من مجالات ومشكلات بحث فيها فيلسوفنا .

فاذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أدلة على وجود الله ، فقد نقد الحشوية — كما رأينا — لأنهم لا يسمحون بالتأويل العقلى ، فانه قد نقد أيضا الصوفية على نفس الأساس الذى يقيم عليه منهجه النقدى ، وهو الأساس العقلى .

فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، أى مركبة من مقدمات تؤدى الى نتائج . اذ أنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب .

انهم يذهبون الى أنهم يعرفون الله بالله . قيل للنورى : بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز والعاجز لا يدل الا على عاجز مثله ، وهو لا يعرف الله الا بالله[1].

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٦٣ ؛ السراج الطوسى : اللمع ص ٦٣ ، وانظر ايضا كتابنا : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٢١ وما بعدها .

ومعنى هذا أن العقل نظرا لأنه محدث ، فهو لا يدل الا على مثله، أى أننا بالعقل المحدث لا نستطيع الوصول الى القديم تعالى •

والواقع فيما نرى من جانبنا أن الطريق الصوفى لا يمكن أن يلتقى والطريق العقلى • ان حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الاضداد ، نظرا لان التجربة الصوفية ليست راجعة الى الحس أو الى العقل ، وانما هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبه • انهم — أى الصوفية — فيما يقول الغزالى (٢) ، أرباب الأحوال لا أصحاب الاقوال • انهم يصلون الى هذه الاحوال بالالهام ، وهو ما لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى ، وانما هـو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف •

هذا ان دلنا على شىء ، فانما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة هى طريقة فردية ، بمعنى أن لكل سالك الى الله حياته الفردية الخاصة به وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده • وهذا لا يتفق مع الطريق العقلى الذى يعد طريقا مشتركا • ولذلك كان متوقعا من ابن رشد نقد هذا الطريق الذى يتنافى والتيار العقلى •

فهو يقول فى عبارة غاية فى الأهمية (٣) تكشف لنا عن منهجه النقدى بالنسبة للطريق الصوفى : « ان هذه الطريقة — طريقة الصوفية — وان سلمنا وجودها ، فانها ليست عامة للناس بما هم ناس • ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثا • والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر • نعم لسنا ننكر أن تكون اماتة الشهوات شرطا فى صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطا فى ذلك ، لأن اماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها ، وان كانت شرطا فيها ، كما أن الصحة

---

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٢٧ •

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٤٩ :

شرط فى التعليم ، وان كانت ليست مفيدة له • ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها فى جملتها حثا ، أعنى على العمل(٤)، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم (٥) ؛ بل ان كانت نافعة فى النظر ، فعلى الوجه الذى قلنا • وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه» •

وهكذا يكشف لنا ابن رشد فى معرض نقده للطريق الصوفى ، كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلى ، اذ أن الطريق الصوفى يعد طريقا فرديا ذاتيا ومن هنا لا يمكن اقامة البرهان على أى قول من أقوال الصوفية ، طالما أنها لاتعدو كونها معبرة عن نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل • انهم بمنهجهم الذوقى هذا ، انما يحطمون أسس المعرفة العقلية، اذ لابد من مبادىء معينة وأسس محددة للمعرفة، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرى العبدكيف حصلت له ، فان هذا يعد فيما نرى قولا لا يستند الى أساس سليم •

ولهذا يعد اتجاه الصوفية انكارا لمبادىء العقل والمنطق ، اذ كيف نجمع بين هذا الاتجاه الصوفى ، وبين الدعوة الى النظر فى الكون بعقولنا والتوصل الى معرفة الخالق ، وكيف يتسنى لنا فهم مبادىء الغائية والسببية وقيامهما على أسس معقولة •

واذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفى الذى يزعمون أنه طريق موصل الى معرفة وجود الله ، فانه قد نقد الصوفية أيضا فى معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه فى مشكلة الاتصال • وهذا النقد قائم أساسا على منهجه الذى يستند الى العقل •

---

(٤) نود ان نشير — تأكيدا على ما يذهب اليه ابن رشد — الى ان الزهاد والعباد والمتصوفة اذا كانوا يفضلون الاتجاه الذوقى القلبى ، فانهم يقيمون ذلك على أساس العمل لا النظر المجرد .

يتضح ذلك الى حد كثير من أقوال الزهاد والعباد . ولا يخفى علينا أن أقوالهم فيها تقليل من شأن الجانب النظرى العقلى ، ليس فى مجال دون مجال آخر ، بل فى كل المجالات التى قالوا فيها بمجموعة من الاقوال .

(٥) يذهب ابن رشد فى كتابه « مناهج الادلة فى عقائد الملة » الى ان طريقة الصوفية تتنافى مع ما جاء فى القرآن من دعوة الى النظر والاعتبار . (ص ١٤٩) .

فحين بحث ابن رشد فى ادراك المجردات وفى العقل العملى والعقل النظرى ، وذهب الى أن المعرفة ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول ، والصعود من الأول (الجزئى) الى الثانى (الكلى) ، نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لآراء كثير من المفكرين حولها وينقد نقدا عنيفا طريق الاتصال الصوفى كطريق يزعمون أنه يؤدى الى كمال الانسان ، ويتصور ابن رشد كمالا يقوم على العقل أساسا .

فهو يقول : وهذه الحال من الاتحاد هى التى ترومها الصوفية ، وبين أنهم لم يصلوها قط ، اذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم النظرية .... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال الهى للانسان. فان الكمال الطبيعى انما هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان » (٦) .

ومن هنا نجد ابن رشد ينقد الطريق الصوفى . نوضح ذلك بالقول بأننا اذا كنا نجد طريقين للاتصال : طريق أول يبدأ بالمحسوسات حتى يصل الى حصول المعقولات فى عقلنا ، وطريق ثان يقوم على القول بأن الاتصال موهبة الهية لا تتيسر الا للسعداء ، فاننا نجد ابن رشد يأخذ بالطريق الأول لأنه يتفق مع مذهبه فى تدرج المعرفة الانسانية من المحسوسات الى المعقولات ، أى يقول بتطور طبيعى انسانى للمعرفة . (راجع شكل رقم ١٥)

أما الطريق الثانى فان ابن رشد يرفضه رفضا تاما لأنه ليس داخلا فى مجال الحس أو مجال العقل ، بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق . وغير خاف علينا أن هذا التفسير لايمكن القول به فى مجال العلم .

وبهذا تم لابن رشد نقد الطريق الصوفى ، ذلك الطريق الذى يرى

---

(٦) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٩٥ .

أن الانسان لا يستطيع الصعود الى مرتبة الاتصال، بالعلم والبحث، بل عن طريق التقشف والزهد يصل الانسان الى هذه المرتبة (٧) .

واذا كان ابن رشد قد نقد هـذا الطريق . فانه بقى بعيـدا عن التصوف وذلك بتأكيده باستمرار على القول بأنه لاسبيل الى الاتصال الا بالعلم ، أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الانسان الى أقصى قوتها (٨) .

والمقارن بين موقف ابن رشـد . وموقف ابن باجـه الفيلسوف المغربى الذى سبقه ، يجد تشابها بينهما فى كثير من الجوانب . وان كان ابن رشد أكثر صراحة وأكثر حسما بالنسبة لرفضه للاتجاه الصوفى .

ان ابن باجه فى دراسته لكثير من المشـكلات الفلسفية كمشكلة الاتصال ومشكلة الصور الروحانية ومراتبها ، وكيف تتباين غايات أفعال البشر تبعا لأنواع الصور عنده ، نقول ان ابن باجه قد ظل بعيدا عن التصوف .

ان فيلسوفنا ابن باجه يميز فى دراسته لمراتب الاتصال بين مرتبة جمهورية طبيعية ومرتبة نظرية ومرتبة ثالثة هى مرتبة السعداء . وكم نجد استفادة من جانب ابن رشد ، بأول فلاسفة المغرب العربى ، أى ابن باجه (راجع شكل رقم ١٦) .

كما أن ابن باجه فى ترتيبه لأنواع الصور الروحانية سواء ما تعلق منها بعقول الأفلاك أو بالعقل الفعال والعقل المستفاد أو بالصور المعقولة المادية ، أو بالصور الحسية ، كل ذلك قد ترك بصمات واضحة على فكر ابن رشد حين يقوم بنقد الاتجاه الصوفى (راجع شكل رقم ١٧) .

---

(٧) د . ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسـلامية ص ٥٨ — ٥٩ ، جزء ١ ،
وايضا : مقدمة د . احمد فؤاد الاهوانى لتلخيص ابن رشد لكتاب النفس لارسطو ص ٦٠ .
E. Renan : Averroes et l'averroisme P. 122-123.

(٨) وانظر ايضا : كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٧٨ — ٧٩ .

بل ان دراسة ابن باجه لمراتب غايات البشر ، وكيف تترتب هذه الغايات من مرتبة مادية الى مرتبة روحانية جزئية الى مرتبة روحانية عامة . الى مرتبة روحانية كلية معقولة ؛ كل هذا قد أثر فى بلورة فكر فيلسوفنا ابن رشد (١) . (راجع شكل رقم ١٨) .

نقول هذا ونؤكد على القول به ، حتى يتبين لنا أن ابن رشد فى موقفه النقدى تجاه الصوفية ، كان مطلعا ومستفيداً بكثير من الأفكار التى قال بها ابن باجه .

---

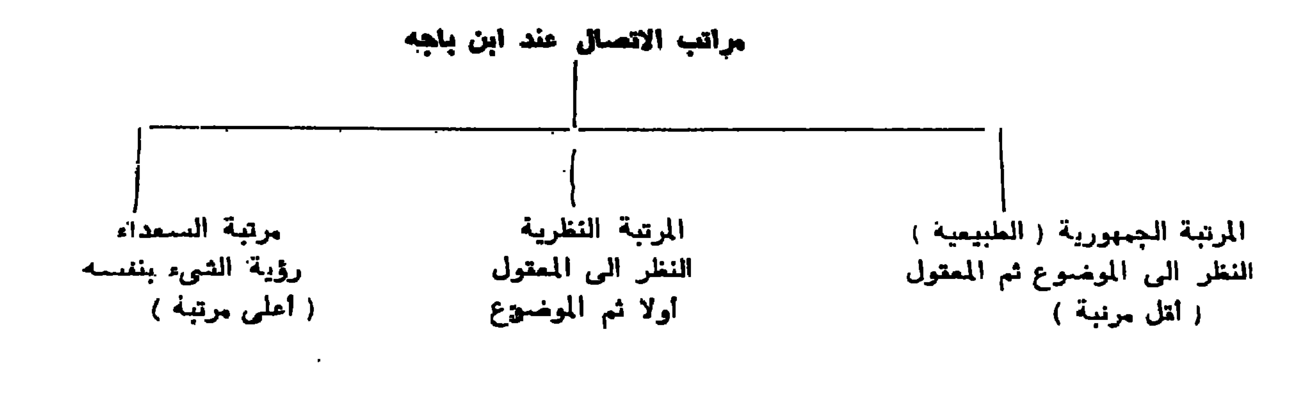
(١) من البحوث التى كتبت مؤخرا عن ابن باجة ، بحث تقدمت به السيدة زينب عفيفى للحصول على درجة الماجستير فى الفلسفة من كلية البنات — جامعة عين شمس فى موضوع « ابن باجه وآراؤه الفلسفية » .

طريقا الاتصال

اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل
الى المعقولات ويعتمد على العلم
(اتصال عقــلى)

اتصال يعتمد على القول بأنه موهبة الهية
ويعتمد على التقشف والزهــد
(اتصال صوفى يرفضه ابن رشد)

(شكل رقم ١٥)


مراتب الاتصال عند ابن باجه
المرتبة الجمهورية (الطبيعية)
النظر الى الموضوع ثم المعقول
(أقل مرتبة)
المرتبة النظرية
النظر الى المعقول
أولا ثم الموضوع
مرتبة السعداء
رؤية الشىء بنفسه
(أعلى مرتبة)

(شكل رقم ١٤٩)

انواع الصور الروحانية عند ابن باجه

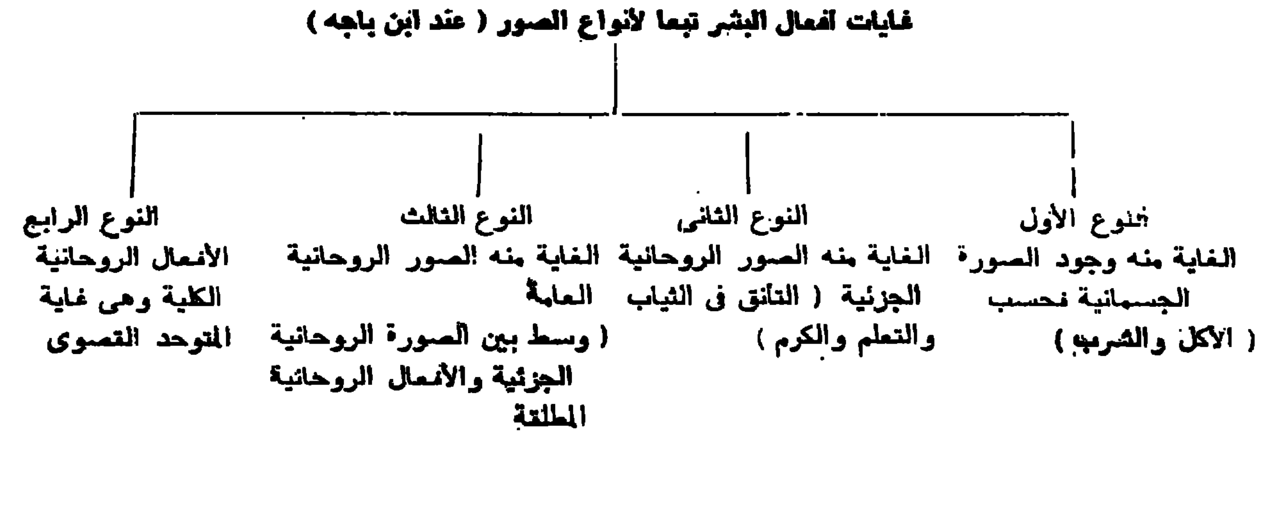
النوع الأول
عقول الأفلاك
(الأجسام المستديرة)
(ليس هيولانيا أصلا)

النوع الثانى
العقل الفعال والعقل المستفاد
(غير هيولانى اصلا ولكنه
متمم المعقولات المادية)

النوع الثالث
الصور المعقولة المادية
(توجد فى النفس
الناطقة اذا تجردت
عن المـــادة)
(له نسبة الى الهيولى)

النوع الرابع
الصور الحسية
وتعد وسطا بين
المعقولات المادية
(النوع الثالث)
والصور الروحانية
وتوجد فى قوى النفس
كالحس المشترك والتخيل
والتذكر

(شكل رقم ١٧)



غايات افعال البشر تبعا لأنواع الصور (عند ابن باجه)
النوع الأول
الغاية منه وجود الصورة الجسمانية بحسب (الأكل والشرب)
النوع الثانى
الغاية منه الصور الروحانية الجزئية (التأنق فى الثياب والتعلم والكرم)
النوع الثالث
الغاية منه الصور الروحانية العامة
(وسط بين الصورة الروحانية الجزئية والأفعال الروحانية المطلقة
النوع الرابع
الأفعال الروحانية الكلية وهى غاية المتوحد القصوى

(شكل رقم ١٨)

خاتمة : (تقدير ونقد) :

لعلنا قد لاحظنا بعد دراسة موقف ابن رشد النقدى من خلال هذه الفصول العديدة كيف اهتم فيلسوفنا اهتماما كبيراً بنقد الاتجاه الكلامي الجدلى الذى ظهر عند الاشاعرة على وجه الخصوص ، ونقد الكثير من الاراء الفلسفيه التي ارتضاها لنفسه ابن سينا ، وذلك رغم موافقة ابن سينا فى بعض ارائه ، ونقد آراء واتجاهات خصمه الغزالى ، تلك الاراء والاتجاهات التي رأى فى بعضها خروجا عما ينبغي أن يكون عليه التفلسف ، وابتعادا عن شروط الموقف الفلسفي ، وايضاً نقد اتجاهين ، أن اختلف كل اتجاه منهما عن الاخر ، الا انهما يعبران معا عن وقفه غير عقلية ، وهذان الاتجاهان هما اتجاه أهل الظاهر واتجاه الصوفية .

ولعل هذا النقد الذي يرتبط ــ كما سبق أن ذكرنا ــ بالجانب الايجابي من نسبه الفلسفي الدقيق ، يكشف لنا عن عمق ثقافة ابن رشد وسعه اطلاعه سواء بالنسبه للاراء التي قال بها مفكرون وفلاسفه فى المشرق العربى (الفارابى وابن سينا والغزالى) أو التي ذهب اليها فلاسفة سبقوه او كانوا معاصرين له (ابن باجه وابن طفيل) ، وعاشوا فى المغرب العربي .

واذا أردنا فى ختام دراستنا للاراء النقدية عند آخر فلاسفة الأندلس ، ابراز وبلورة الأسس التي يستند اليها المنهج النقدي عند فيلسوفنا ، والتى سبق أن أشرنا اليها فى معرض دراستنا للعديد من العناصر التي انتهينا من دراستها ، قلنا ان هذه الأسس تتمثل فيما يلي :

أساس أول هو عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية ، بل القيام بتأويلها ، لأن ابن رشد يعلم تماما أنه لن يكون بامكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة ، فلسفة يكون بامكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للجانب العقلى ، الا اذا قام بهذا التأويل وهذا قد ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولايسمحون بالقياس العقلى بأية صورة من صورة ، ولا يقومون بأية محاولة للتأويل . ولعل

هذا الأساس ــ كما هو واضح ــ يقدم على تمسكه بالبرهان الذى يرى أنه أسمى صور اليقين •

أساس ثان ، هو ابراء أخطاء الطريق الصوفى ، اذ أن ابن رشد كان على وعى تام بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الصوفية تقابل الأضداد نظرا لان التجربة الصوفية ليست راجعة الى الحس أو الى العقل • ولعل هذا كان من الأسباب الرئيسية التى دفعت ابن رشد الى نقد فكر الغزالى ، الذى يعد مفكرا ارتضى لنفسه الطريق الصوفى ، وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى حينما أصبح صوفيا تحول الى عدو للفلسفة وللفلاسفة ، ولعل مما ساعد الغزالى الأشعرى على ذلك أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعرى وأفكار الصوفية •

أساس ثالث هو الكشف عن أخطاء المتكامين وخاصة الأشاعرة وبيان قصور منهجهم ، اذ أن المنهج العقلى يختلف اختلافا رئيسيا عن منهج المتكلمين الجدلى ، وهو المنهج الذى سارت عليه الفرق الكلامية ، سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة • صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل ، وصحيح أنهم أقرب الى الفلاسفة ، ولكنهم ليسوا بفلاسفة ، كما أن منهجهم يعد منهجا كلاميا أساسا •

أما الأشاعرة ، فابن رشد يعد ــ كما أشرنا ــ العدو اللدود لهم ، ولا نجد فيلسوفا كشف عن التناقضات والأخطاء التى وقعوا فيها ، أكثر مما فعل ابن رشد وذلك فى مؤلفاته وشروحه معا • واختلاف أساس منهج ابن رشد العقلى عن منهج المتكلمين هو الذى أدى بــه الى نقد آرائهم فى مشكلات عديدة بحثوا فيها كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى والسببية ، كما أدى به الى نقــد آراء ابن سينا فى المواضع التى تأثر فيها ابن سينا بالعناصر والاتجاهات الكلامية •

وواضح أن هذا الأساس يعد صدى لتمييز ابن رشد بين الطريق الخطابى ، والطريق الجدلى الكلامى ، والطريق البرهانى ، ورفعه الطريق الثالث ، طريق البرهان على الطريق الأول والطريق الثانى • بل لا نكون

مبالغين اذا قلنا انه ينقد الطريق الثانى (طريق المتكلمين) أكثر من نقدم للطريق الأول (الطريق الخطابى الاقناعى) نظرا لأن هذا الطريق الاول موجه الى مجموعة من الناس ، فى حين أن الطريق الثانى لا يفيد العامة أصحاب الطريق الأول كما لايقتنع به الفلاسفة أصحاب الطريق الثالث.

أساس رابع نجده فى منهج ابن رشد النقدى ، هو تأثر فيلسوفنا بأرسطو تأثرا كبيرا . ان هذا التأثر من جانبه بأرسطو قد أدى به الى نقد ابن سينا ، حين وجد ابن سينا يقول بآراء يتمثل فيها التيار الكلامى أكثر من التيار الأرسطى .

أساس خامس وأخير يعد أهم الأسس وأشملها وأعمها على وجه الاطلاق فى منهج ابن رشد النقدى ، وهو الأساس العقلى . ان هذا الأساس هو الذى أدى به الى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه، بل أدى به الى نقد تيارات باخملها كالتيار الصوفى والتيار الكلامى .

ولاشك أن ابن رشد رغم حسه النقدى ، كان واقعا الى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية . والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ — كما أشرنا منذ قليل — أنه كان يضع فى اعتباره الفلسفة الأرسطية التى يبدى اعجابه بها .

وهذا الوقوع تحت دائرة نفوذ أرسطو ، يؤدى الى القول بوجود بعض الثغرات فى منهج ابن رشد النقدى . ونعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه ، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينا من فلسفة أرسطو . ولو تخلص ابن رشد من سيطرة فلسفته لكان منهجه النقدى أكثر دقة وتماسكا .

بيد أن هذا لايقلل بوجه عام من ابن رشد ومنهجه النقدى وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أنه كان يبين لنا باستمرار مبررات تأييده لأرسطو فى هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها .

لقد قدم ابن رشد نسقا فلسفيا محكما ومحاولة مذهبية تعد تعبيرا — كما ذكرنا أكثر من مرة — عن ثورة العقل وانتصاره ، وبذل

فى التوصل الى الآراء التى يتكون منها نسقه الفلسفى جهدا ، وجهـدا كبيرا • واذا كانت هذه الاراء قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء فى أوربا أو فى بلداننا العربية ، فانها قد لاقت الاعجاب أيضا • بل ان هذه المعارضة فى حد ذاتها تعد دليلا ودليلا قويا على أن آراءه كانت ومازالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لافكر مغلق — وكان ابن رشـد بهذا كله جديرا بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفى العالمى من أوسع وأرحب أبوابه •

ويقينى أن أى دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بامكانه ، اذا كان منصفا وموضوعيا فى أحكامه ، تخطى أو تجـاوز آراء هـذا الفيلسوف العملاق سواء فى جانبها النقدى أو جانبها الايجابى • هذا الفيلسوف الذى قدر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربى ، بل آخر فلاسفة العرب ، بالمعنى المذهبى الاصطلاحى لكلمة فلسفة •

واذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحـدث عنـه اليـوم من قضايا الأصالة والمعاصرة وقضايا التجديد ، واذا أردنا وصـل ما انقطع ، أى أن نجد مستقبلا فلاسفة فى وطننا العربى ، فلا مفر — فيما يبدو لنا — من تدبر آراء هذا الفيلسوف ودراستها دراسة دقيقة ، وكم فى فلسفته من آراء مازلنا فى القرن العشرين فى حاجة ماسة اليها •

ويكفى فيلسوفنا فخرا — رغم اختلافنا معه فى رأى أو أكثر — أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التى تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أى عظمة أخرى •

واذا كان ابن رشد قـد استفاد من فلاسفة المغرب الذين سبقوه ومهدوا له الطريق ، طريق العقل ، الا أنه قدم لنا مذهبا لانستطيع أن نقول انه يعد صدى لآراء من سبقوه ، بل كان تعبيرا من جانبه عن آراء فريدة صـادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذى يعد — فيما نرى من جانبنا — أكبر عميد للفلسفة فى بلاد المشرق والمغرب معا وصاحب اتجاه يقوم على اعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة •

مصادر ومراجع الدراسة

اولا : المصادر والمراجع العربية :

١ — دائرة المعارف الاسلامية — الترجمة العربية — القاهرة (مواد :
ابن رشـــد — ارسطو — الله — حشوية — تصوف — خلق —
تأويل) .

٢ — **ابن ابى اصيبعة :**

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء — بيروت ١٩٥٧ م .

٣ — **ابن الآبار :**

التكملة لكتاب الصلة — طبعة مدريد سنة ١٨٦٨ م

٤ — **ابن الأثير :**

الكامل — القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .

٥ — **ابن الخطيب السلمانى :**

(لسان الدين) : تاريخ أسبانيا الاسلامية — تحقيق ليفى بروفنسال
دار المكشوف ببيروت — الطبعة الثانية ١٩٥٦ م .

٦ — **ابن العمـــاد :**

شذرات الذهب — نشر مكتبة المقدس — القاهرة .

٧ — **ابن القفطى :**

اخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة — مطبعة السعادة سنة
١٣٢٦ هـ .

٨ — **ابن النديم :**

الفهرست — القاهرة — المكتبة التجارية .

٩ — **ابن باجه (١) :**

(ابو بكر بن الصائغ) :تدبير المتوحد .
The guide for the solitary

---

(١) يمكن الرجوع الى بحث السيدة زينب عفيفى فى موضوع « ابن باجه وآراؤه الفلسفية» وقد تقدمت به للحصول على درجة الماجستير فى الفلسفة من كلية البنات — جامعة عين شمس.

تحقيق الدكتور ماجد فخرى مع رسائل أخرى لابن باجه . وكان قد سبق لسلمون مونك S. Munk ان قام بتلخيص هـذا الكتاب لابن باجه والذى يعد أهم كتبه على وجه الاطلاق ، وذلك فى كتابه Melanges de la philosophie Juive at Arabi

كما نشر آسين بلاثيوس هـذا الكتاب عام ١٩٤٦ مع ترجمة الى اللغة الاسبانية . وقام الدكتور معن زيادة مؤخرا بتحقيق هـذه الكتاب والتقديم له وذلك عام ١٩٧٨ م (دار الفكر ببيروت.) .

١٠ ــ ابن باجه :

شروحات السماع الطبيعى لابن باجه ــ تحقيق د . معن زيادة ــ دار الفكر ببيروت عام ١٩٧٨ م .

١١ ــ ابن باجـه :

رسالة فى اتصال الانسان بالعقل الفعال . نشرها الدكتور احمـد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد عام ١٩٥٠ م (دار النهضة العربية بالقاهرة) وكان قد نشر هذه الرسالد آسين بلاثيوس مع ترجمـة الى اللغة الاسبانية عام ١٩٤٢ م بمجـلة الأندلس . ثم حققها الدكتور ماجد فخرى مع مجموعة رسائل ابن باجه الالهية عام ١٩٦٨ م (بيروت ــ دار النهار للنشر) .

١٢ ــ ابن بسـام :

(أبو الحسن على) : الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة ــ القسم الأول ــ المجلد الأول ــ لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩ م ــ القاهرة .

١٣ ــ ابن بشكوال :

الصلة فى تاريخ ائمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وأدبائهم ــ دار الثقافة الاسلامية ــ القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٤ ــ ابن تيمية (١) :

درء تناقض العقل والنقل ــ تحقيق د. رشاد سالم ــ مطبعة دار الكتب المصرية ــ القاهرة عام ١٩٧١ م .

---

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدم به السيد / محمود الكردى للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الاداب ــ جامعة القاهرة في موضوع « اثر القرآن على منهج التفكير الفلسفي عند ابن تيمية » (مخطوط) .

١٥ — ابن تيمية :

الرد على المنطقيين — المطبعة القيمة — بومباى بسنة ١٣٦٨ هـ — ١٩٤٩ م .

١٦ — ابن تيميـــة :

منهاج السنة النبوية — الطبعة الأولى — القاهرة — المطبعـــة الأميرية ببولاق — سنة ١٣٢١ هـ ، ١٣٢٢ هـ .

١٧ — ابن جلجـــل :

(ابو داود سليمان بن حسان الأندلسى) : طبقات الأطباء والحكماء تحقيق فؤاد سيد — مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٨ — ابن حزم (١) :

(أبو محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل — الطبعة الأولى — المطبعة الأدبيـــة — القاهرة سنة ١٣٢١ هـ . كتاب غاية فى الأهمية .

١٩ — ابن حـــزم :

الأصول والفروع — تحقيق عاطف العراقى ، د. سهير أبو وافية ، د. ابراهيم هلال — القاهرة — دار النهضة العربية ١٩٧٨ م .

٢٠ — ابن حـــزم :

الاحكام فى أصول الأحكام — القاهرة — الطبعة الثانية .

٢١ — ابن حنين :

(اسحق) : كتاب النفس — نشرة الدكتور احمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو — القاهرة عام ١٩٥٠ م .

٢٢ — ابن خاقان :

(الفتح) : قلائد العقيان فى محاسن الأعيان . وقد هاجم مؤلف هذا الكتاب ابن باجه هجوما شديدا لأسباب غير علمية — وتشبيه حملته

---

(١) يمكن الرجوع إلى البحث الذى تقدمت به السيدة سهير أبو وافية للحصول على درجة الدكتوراه من كلية البنات — جامعة عين شمس عن ابن حزم .

المسعورة على ابن باجـه ، الحملة التى يقوم بها الآن اشـباه الدارسين فى اقسام الفلسفة دفاعا عن جهلهم بالفلسفة .

٢٣ — ابن خلدون :

المقدمة — حققها الدكتور على عبد الواحد وافى تحقيقا ممتازا — القاهرة — لجنة البيان العربى — عام ١٩٦٠ م .

٢٤ — ابن خلكان :

(ابو العبـاس شمس الدين احمد محمد بن أبى بكر) : وفيـات الأعيان وأبناء ابناء الزمان — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٤٨ م .

٢٥ — ابن سبعين :

(عبـد الحق) : رسائل — حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى — القاهرة سنة ١٩٦٥ م — الدار المصرية للتاليف والترجمة .

٢٦ — ابن سـوار :

(ابو الخير الحسن البغدادى) : مقالة فى ان دليل يحيى النحوى على حدوث العالم اولى بالقبول من دليل المتكلمين اصلا — نشرها د. عبد الرحمن بدوى فى كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٢٧ — ابن سينا (١) :

الشـفاء .

٢٨ — ابن سينا :

النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعة والالهية — طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

٢٩ — ابن سينا :

الهداية — تحقيق د. محمد عبده — القاهرة — مكتبة القـاهرة الحديثة — عام ١٩٧٤ م .

---

(١) يمكن الرجوع الى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » الفصل الثانى الخاص بمؤلفات ابن سينا ص ٣٨ وما بعدها .

٣٠ ــ ابن سينا :

كتاب التعليقات ــ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ــ القاهرة عام ١٩٧٣ م .

٣١ ــ ابن سينا :

عيون الحكمة ــ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ــ القاهرة عام ١٩٥٤ م .

٣٢ ــ ابن سينا :

المباحثات ــ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ــ القاهرة عام ١٩٤٧م (ضمن كتاب : ارسطو عند الغرب) .

٣٣ ــ ابن سينا :

الاشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي والقسم الالهى والقسم الصوفى) ــ طبعة القاهرة ــ سنة ١٩٥٧ م .

٣٤ ــ ابن سينا :

رسالة فى الحدود ــ تحقيق جواشون ــ القاهرة ــ المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية عام ١٩٦٣ م .

٣٥ ــ ابن سينا :

رسالة اضحوية فى أمر المعاد ــ طبعة سليمان دنيا ــ القاهرة سنة ١٩٤٩ م .

٣٦ ــ ابن صاعد الاندلسى :

(صاعد بن احمد) : طبقات الأمم ــ تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعى ــ بيروت ــ المطبعة الكاثوليكية ــ بيروت عام ١٩١٢ م.

٣٧ ــ ابن رشد (١) :

(ابو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ــ طبعة القاهرة عام ١٨٩٥ م .

---

(١) يمكن الرجوع الى احدث قائمة لمؤلفات ابن رشد وما كتب عنه ، قام بها الأب الدكتور جورج قنواتى بمناسبة مهرجان ابن رشد عام ١٩٧٨ م ــ وقد بذل الأب قنواتى جهداً كبيراً فى هذه القائمة ولا غنى عنها للدارسين فى فلسفة ابن رشد من قريب او من بعيد (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) .

٣٨ ــ ابن رشــد (١) :
مناهج الأدلة فى عقائد الملة ــ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٣٩ ــ ابن رشــد :
تهافت التهافت ــ طبعة القاهرة سنه ١٩٠١ م .

٤٠ ــ ابن رشــد :
بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه .

٤١ ــ ابن رشــد :
تلخيص كتاب البرهان (مخطوط) .

٤٢ ــ ابن رشد :
هل يتصل بالعقل الهيولانى ، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم .
نشرة الدكتور احمد فؤاد الأهوانى مع « تلخيص كتاب النفس لابن رشد » القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٤٣ ــ ابن رشد :
تلخيص ما بعــد الطبيعة ــ تحقــيق د . عثمان امين ــ الطبعة الثانية ــ القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

٤٤ ــ ابن رشــد :
تفسير ما بعد الطبيعــة . تحقيق الأب موريس بويج ــ بيروت ــ المطبعة الكاثوليكية . من عام ١٩٣٨ حتى عام ١٩٥٢ م .

٤٥ ــ ابن رشد :
تلخيص كتاب الســماع الطبيعى ــ طبعة حيــدر آباد الدكن مع مجموعة كتب أخرى لابن رشد ــ عام ١٩٤٧ م .

٤٦ ــ ابن رشد :
تلخيص كتاب النفس ــ تحقيق د . احمد فؤاد الأهوانى ــ القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٤٧ ــ ابن رشد :
تلخيص كتاب الحس والمحسوس ــ تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ــ القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

---

(١) يمكن الرجوع الى كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ــ القاهرة ــ الطبعة الثانية ــ دار المعارف عام ١٩٧٩ م .

٤٨ ــ ابن رشد :
تلخيص كتاب الكون والفساد ــ طبعة حيدر آباد الدكن مع مجموعة ــ عام ١٩٤٧ م .

٤٩ ــ ابن رشد :
كتاب الكليات فى الطب ــ منشورات معهد فرانكو (لجنة الأبحاث المغربية الأسبانية) عام ١٩٣٩ م .

٥٠ ــ ابن طفيل :
حى بن يقظان ــ طبعة احمد أمين ــ دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٤٩ م .

٥١ ــ ابن طملوس :
(ابو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق . حققه ميخائيل آسين بلاثيوس ــ الجزء الأول ــ مدريد ١٩١٦ م .

٥٢ ــ ابن عربى :
(محيى الدين) : الفتوحات المكية .

٥٣ ــ ابن عربى :
فصوص الحكم ــ تحقيق د . ابو العلا عفيفى ــ القاهرة ــ لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٥٤ ــ ابن فرحون المدنى :
الديباج المذهب فى معرفة اعيــان علماء المذهب ــ الطبعة الأولى ــ عام ١٣٢٩ هـ ــ مطبعة السعادة ــ القاهرة .

٥٥ ــ ابو البركات :
هبة الله بن ملكا البغدادى : المعتبر فى الحكمة ــ طبعة حيدر آباد الدكن فى ثلاثة اجزاء .

٥٦ ــ ابو البقاء :
الكليات ــ طبعة بولاق ــ القاهرة ــ سنة ١٢٥٣ هـ .

٥٧ ــ ابو الفدا :
(عماد الدين) : البداية والنهــاية فى التاريخ ــ القاهرة ــ مطبعة السعادة .

٥٨ ــ ابو ريان :

(د . محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى ــ الجزء الأول ــ الفلسفة اليونانية ــ القاهرة ــ دار المعارف .

٥٩ ــ ابو ريده :

(د . محمد عبد الهادى) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ــ القاهرة الطبعة الأولى ــ عام ١٩٤٦م .

٦٠ ــ اخوان الصفا(١) :

رسائل ــ طبعة بيروت ــ دار صادر سنة ١٩٥٧ م ــ فى أربعة اجزاء .

٦١ ــ اسلام :

(د . عزمى) : ابن رشد ــ مقالة بمجلة الثقافة العربية ــ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ــ عدد ٤ عام ١٩٧٦ م .

٦٢ ــ اشباخ :

(يوسف) : تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين ــ ترجمة محمد عبد الله عنان ــ الطبعة الثانية ــ عام ١٩٥٨ م ــ القاهرة .

٦٣ ــ افلوطين :

أثولوجيا أرسطو طاليس ــ نشرة د . عبد الرحمن بدوى فى كتاب « افلوطين عند العرب » القاهرة ــ عام ١٩٦٦م .

٦٤ ــ افلوطين :

التاسوعة الرابعة ــ ترجمة د . فؤاد زكريا ــ القاهرة عام ١٩٧٠م وراجع الترجمة د . محمد سليم سالم .

٦٥ ــ اقبال :

(د . محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ــ ترجمة عباس محمود ــ القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

---

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدمت به السيدة سميرة حامد للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب ــ جامعة القاهرة في موضوع « الفلسفة الطبيعية والالهية عند اخوان الصفا » .

٦٦ ــ الأسفرايينى :

(أبو المظفر) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ــ طبعة محمد زاهد الكوثرى ــ القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٦٧ ــ الأشعرى :

(أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين ــ طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد ــ القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٦٨ ــ الأشعرى :

كتاب اللمع ــ طبعة القاهرة عام ١٩٥٥ م ــ نشرة د . حمودة غرابة .

٦٩ ــ الايجى :

(عضد الدين) : المواقف ــ طبعة القاهرة فى ثمانية أجزاء .

٧٠ ــ الباقلانى :

(أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد ــ تحقيق الأب رتشرد مكارثى اليسوعى ــ المكتبة الشرقية ــ بيروت ــ عام ١٩٥٧ م .

٧١ ــ البطليوس :

(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد) : الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة ــ نشرة محمد زاهد الكوثرى ــ القاهرة عام ١٩٤٦ م .

٧٢ ــ البغدادى :

(عبد القاهر) : الفرق بين الفرق وتمييز الفرقة الناجية منهم ــ بيروت ــ دار الآفاق الجديدة ــ عام ١٩٧٣ م .

٧٣ ــ البيرونى :

(أبو الريحان محمد بن احمد) : تحقيق ما للهند من مقولة .

٧٤ ــ البيهقى :

تاريخ حكماء الاسلام ــ تحقيق محمد كرد علي ــ بمشق سنة ١٣٦٥ هـ ــ ١٩٤٦ م .

٧٥ ـــ **التفتازانى :**

(د. ابو الوفا الغنيمى) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ـــ بيروت ـــ عام ١٩٧٣ م .

٧٦ ـــ **التفتازانى :**

(د . ابو الوفا الغنيمى) : مدخل الى التصوف الاسلامى ـــ القاهرة ـــ دار الثقافة ١٩٧٤ م .

٧٧ ـــ **التفتازانى :**

(سعد الدين) : شرح العقائد النسفية ـــ القاهرة ـــ عام ١٩١٣م

٧٨ ـــ **التهانوى :**

(محمد الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون ـــ طبعة كلكتا ـــ عام ١٨٩٢ م .

٧٩ ـــ **التوحيدى :**

(أبو حيان) : الامتاع والمؤانسة ـــ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ـــ القاهرة عام ١٩٤٢ م .

٨٠ ـــ **التوحيدي :**

المقابسات ـــ نشرة حسن السندوبى بالقاهرة ـــ عام ١٩٢٩ م .

٨١ ـــ **الجوزيه** (١) **:**

(ابن القيم) : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة ـــ القاهرة

٨٢ ـــ **الجوزية :**

اغاثة اللهفات من مصايد الشيطان ـــ القاهرة ـــ عام ١٩٦١ م .

٨٣ ـــ **الجوينى :**

(ابو المعالى) : الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الأعتقاد ـــ

---

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدمت به السيدة سعاد على عبد الرازق للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية البنات ـــ جامعة عين شمس في موضوع « التصوف عند ابن القيم » .

تحقيق د . يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد — القاهرة — عام ١٩٥٠ م .

٨٤ — **الجوينى :**
الكافية فى الجدل — تحقيق د . فوقية حسين محمود — القاهرة — عام ١٩٧٩ م .

٨٥ — **الحبابى :**
(د . محمد عزيز) : الشخصانية الاسلامية — القاهرة — دار المعارف .

٨٦ — **الحلاج :**
(ابو المغيث الحسين بن منصور) : كتاب الطواسين — تحقيق لويس ماسينيون — باريس — عام ١٩١٣ م .

٨٧ — **الخياط :**
(ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد — تحقيق نيبرج — القاهرة — عام ١٩٢٥ م .

٨٨ — **الدانى :**
(ابو الصلت) : تقويم الذهن — طبع بالنثيا — المكتبة الأبيرقة — مدريد عام ١٩٤٥ م .

٨٩ — **الدوانى :**
(الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيالكوتي ومحمد عبده — طبعة القاهرة — سنة ١٣٢٢ هـ .

٩٠ — **الذهبى :**
تاريخ الاسلام .

٩١ — **الرازى :**
(فخر الدين) : شرح الاشارات والتنبيهات لابن سينا — القاهرة — طبعة القاهرة — سنة ١٣٢٥ هـ .

٩٢ — **الرازى :**
(فخر الدين) : المباحث المشرقية — حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣هـ ١٩٢٤ م .

٩٣ ــ الرازى :
(فخر الدين) : الأربعون فى أصول الدين ــ طبعة حيدر آباد الدكن ــ عام ١٣٥٣ هـ .

٩٤ ــ الزركلى :
الأعلام ــ الطبعة الثالثة .

٩٥ ــ السلمى :
طبقات الصوفية ــ تحقيق نور الدين شربية ــ القاهرة ــ سنة ١٣٨٩ هـ ــ ١٩٦٩ م .

٩٦ ــ السنوسى :
(محمد بن يوسف) : المقدمة فى أصول الدين ــ نشرة لوسيانى Luciani بالجزائر مع ترجمة فرنسية ــ عام ١٩٠٨ م .

٩٧ ــ السيوطى :
(جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ــ تحقيق د . على سامى النشار ، د . سعاد على عبد الرازق ــ القاهرة ــ عام ١٩٧٠ م .

٩٨ ــ الشهرزورى :
(شمس الدين محمد بن أحمد) : نزهة الأرواح وروضة الأفراح .

٩٩ ــ الشهرستانى :
(محمد بن عبد الكريم) : نهاية الاقدام فى علم الكلام ــ طبعة لندن عام ١٩٣١ م .

١٠٠ ــ الشهرستانى :
الملل والنحل ــ نشرة محمد سيد كيلانى ــ القاهرة ــ عام ١٩٦١م

١٠١ ــ الشيرازى (١) :
(صدر الدين) : الأسفار الأربعة ــ طبعة طهران فى اربعة مجلدات

---

(١) كتبت السيدة نبيلة ذكرى مرقس فصلا مطولا عن مؤلفات الشيرازى المطبوعة والمخطوطة مع بعض التعليقات على هذه المؤلفات وذلك فى رسالتها التى تقدمت بها للحصول على درجة الماجستير فى الفلسفة من كلية الآداب ــ جامعة المنيا ــ عام ١٩٧٩ م (مخطوط) .

١٠٢ ــ الشيرازى :

(صدر الدين) : شرح على الهيات الشفاء لابن سينا .

١٠٣ ــ الصفدى :

الوافى بالوفيات .

١٠٤ ــ الصنعانى :

(محمد بن ابراهيم) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ــ طبعة القاهرة ــ عام ١٩٣١ م .

١٠٥ ــ الطوس :

(السراج) : اللمع فى التصوف ــ طبعة القاهرة ــ علم ١٩٦٠ م .

١٠٦ ــ الطوس :

(نصير الدين) شرح الاشارات والتنبيهات لابن سينا ــ طبعة القاهره ــ سنة ١٣٢٥ هـ .

١٠٧ ــ الطويل :

(دكتور توفيق) : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ــ القاهرة ــ دار النهضة العربية ــ سنة ١٩٦٨ م .

١٠٨ ــ العراقى :

(عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ــ القاهرة ــ دار المعارف ــ الطبعة الثانية ١٩٧٩ م .

١٠٩ ــ العراقى :

(عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ــ القاهرة ــ دار المعارف ١٩٧١ م .

١١٠ ــ العراقى :

مذاهب فلاسفة المشرق ــ دار المعارف بالقاهرة ــ الطبعة السادسة ــ عام ١٩٧٨ م .

١١١ ــ العراقى :

تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ــ دار المعارف بالقاهرة ــ الطبعة الرابعة ــ عام ١٩٧٨ م .

١١٢ — العراقى :
ثورة العقل فى الفلسفة العربية — دار المعارف بالقاهرة — الطبعة الرابعة — عام ١٩٧٨ م .

١١٣ — العراقى :
الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل — دار المعارف بالقاهرة — عام ١٩٧٩ م .

١١٤ — الغزالى :
(أبو حامد) : تهافت الفلاسفة — القاهرة — عام ١٩٥٥ م .

١١٥ — الغزالى :
(أبو حامد) : احياء علوم الدين — طبعة القاهرة — دار احياء الكتب العربية .

١١٦ — الغزالى :
المنقذ من الضلال — طبعة القاهرة عام ١٩٥٥ م .

١١٧ — الغزالى :
مقاصد الفلاسفة — طبعة القاهرة — عام ١٩٣٦ م .

١١٨ — الغزالى :
المستصفى من علم الأصول — طبعة بولاق بالقاهرة ١٣٢٢ هـ — ١٣٢٤ هـ .

١١٩ — الغزالى :
فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقه — طبعة القاهرة .

١٢٠ — الغزالى :
معيار العلم — القاهرة — دار المعارف — عام ١٩٦١ م .

١٢١ — الغزالى :
الاقتصاد فى الاعتقاد — طبعة القاهرة .

١٢٢ — الفارابى :
(أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة — طبعة القاهرة عام ١٩٤٨ م .

١٢٣ — الفارابى :

مقالة فى معانى العقل — طبعة القاهرة — عام ١٩٠٧ م .

١٢٤ — الفارابى :

كتاب الحروف — تحقيق د . محسن مهدى — دار المشرق ببيروت .

١٢٥ — الفارابى :

فلسفة ارسطو طاليس — تحقيق د . محسن مهدى — دار مجلة شعر — بيروت — عام ١٩٦١ م .

١٢٦ — الفارابى :

احصاء العلوم — تحقيق د . عثمان أمين — القاهرة عام ١٩٤٨ م .

١٢٧ — الفارابى :

عيون المسائل — القاهرة — ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

١٢٨ — الفارابى :

الجمع بين رايى الحكيمين افلاطون وارسطو — القاهرة — ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م (مع مجموعة) .

١٢٩ — الفارابى :

فصول منتزعة — تحقيق د . فوزى مترى نجار — بيروت — عام ١٩٦٨ م .

١٣٠ — الفارابى :

السياسة المدنية (مبادىء الموجودات) — تحقيق د . فوزى مترى نجار — بيروت — المطبعة الكاثوليكية — عام ١٩٦٤ م .

١٣١ — الفارابى :

كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق — تحقيق د . محسن مهدى — بيروت عام ١٩٦٨ م .

١٣٢ — الفارابى :

فصوص الحكم — طبعة القاهرة عام ١٩٠٧ م (مع مجموعة) .

١٣٣ — الفندى :

(د . محمد ثابت) : مع الفيلسوف — طبعة بيروت .

١٣٤ — الكندى :

رسالة الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى — تحقيق د . محمد عبد الهادى ابوريده — ضمن مجموعة بعنوان « رسائل الكندى الفلسفية » الجزء الأول عام ١٩٥٠ م القاهرة .

١٣٥ — الكندى :

رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم — تحقيق د . محمد عبد الهادى ابوريده — القاهرة ١٩٥٠ م .

١٣٦ — المراكشى :

(عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب — طبعة القاهرة — عام ١٩٤٩ م .

١٣٧ — المسعودى :

مروج الذهب .

١٣٨ — المقرى :

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب — طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ .

١٣٩ — النيسابورى :

فى التوحيد — تحقيق د . محمد عبد الهادى أبوريده — القاهرة — مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٦٩ م .

١٤٠ — اميرة :

(د . أميرة حلمى مطر) : الفلسفة عند اليونان — طبعة القاهرة .

١٤١ — امين :

(د . عثمان) : الفلسفة الرواقية — القاهرة — مكتبة الأنجلو المصرية .

١٤٢ — إنطون :

(د . فرح) ابن رشد وفلسفته — الاسكندرية — سنة ١٩٠٤ م .

١٤٣ ــ بالنثيا :

تاريخ الفكر الأندلسى ــ ترجمة د . حسين مؤنس ــ طبعة القاهرة عام ١٩٥٥ م .

١٤٤ ــ برقلس :

حجج برقلس على قدم العالم ــ تحقيق د . عبد الرحمن بدوى (ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب) القاهرة ــ سنة ١٩٥٥ م .

١٤٥ ــ بريتزل :

(أوتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الاسلام ــ الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبوريده ــ القاهرة ــ عام ١٩٤٦ م (ضمن كتاب : مذهب الذرة عند المسلمين) .

١٤٦ ــ بينيس :

مذهب الذرة عند المسلمين ــ الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده ــ القاهرة ــ سنة ١٩٤٦ م .

١٤٧ ــ ثامسطيوس :

شرح مقالة اللام ــ الترجمة العربية القديمة لاسحق بن حنين ــ تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « ارسطو عند العرب » ــ القاهرة ــ سنة ١٩٤٧ م .

١٤٨ ــ جولد تسيهر :

العقيدة والشريعة فى الاسلام ــ ترجمة د . محمد يوسف موسى ، وعلى حسن عبد القادر ، وعبد العزيز عبد الحق ــ سنة ١٩٤٦ م.

١٤٩ ــ خليفة :

(حاجى) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ــ تحقيق محمد شرف الدين يلتقايا ــ جامعة استانبول ــ ١٩٤٣ م .

١٥٠ ــ دى بور :

تاريخ الفلسفة فى الاسلام ــ ترجمة د . محمد عبد الهادى أبوريده ــ الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤ م .

١٥١ ــ رجب :

(د . محمود) : الاغتراب ــ القاهرة ١٩٧٨ م .

١٥١ — على :

١٥٢ — رجب :

(د . محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين — الاسكندرية —منشأة المعارف .

١٥٣ — زاده :

(خوجه) : تهافت الفلاسفة — طبعة القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .

١٥٤ — زاده :

(طاش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة — طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٩ هـ .

١٥٥ — زيدان :

(د . محمود فهمى) : فى النفس والجسد — طبعة الاسكندرية عام ١٩٧٨ م .

١٥٦ — زيدان :

(د. محمود فهمى) : مناهج البحث الفلسفى — جامعة بيروت عام ١٩٧٤ م .

١٥٧ — صبحى :

(د . أحمد محمود) : فى علم الكلام — الاسكندرية — عام ١٩٧٧ م .

١٥٨ — عبد الجبار :

(القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل — حققت هذا المصدر الهام فى الفكر الاعتزالى ، لجنة باشراف د . طه حسين، ومراجعة د . ابراهيم مدكور (عدة مجلدات) .

١٥٩ — عفيفى :

(د . أبو العلا) : نظريات الاسلاميين فى الكلمة The logas — بحث بمجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة — مجلد ، عدد ١ .

١٦٠ — عفيفى :

(د . أبو العلا) : الأثر الفلسفى الاسكندرى فى قصة حى بن يقظان — بحث بمجلة كلية الآداب — جامعة الاسكندرية — مجلد ٢ — عام ١٩٤٤ م .

١٦١ — على :
(د . جواد) : تاريخ العرب قبل الاسلام — (عدة مجلدات) — بغداد — المجمع العلمى العراقى سنة ١٩٥٧ م .

١٦٢ — فخرى :
(د . ماجد) : فلسفة ابن رشد الأخلاقية — بحث بمناسبة مهرجان ابن رشد بالجزائر — مجلد ٢ — المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

١٦٣ — فخرى :
(د . ماجد) : مادة ابن رشد بدائرة المعارف اللبنانية للبستانى — مجلد ٣ .

١٦٤ — فوقية : (د . فوقية حسين) :
مقالات فى اصالة المفكر المسلم — طبعة القاهرة — ١٩٧٦ م .

١٦٥ — قنواتى :
(الأب الدكتور جورج) : مؤلفات ابن رشد — سنة ١٩٧٨ م (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) .

١٦٦ — محمود :
(د . زكى نجيب) : ابن رشد فى تيار الفكر العربى — مقالة بمهرجان ابن رشد بالجزائر — مجلد ١ — (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) .

١٦٧ — محمود :
(د . زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى — بيروت — دار الشروق — سنة ١٩٧١ م .

١٦٧ — محمود :
(د . زكى نجيب) : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى — دار الشروق .

١٦٩ — مدكور :
(د . ابراهيم) : فى الفلسفة الاسلامية جزء ١ ، جزء ٢ — دار المعارف بالقاهرة .

١٧٠ ــ مدكور :
(د . ابراهيم) : اثر العرب والاسلام فى النهضة الأوربية (القسم الخاص بالفلسفة) ــ القاهرة ــ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ــ عام ١٩٧٠ م .

١٧١ ــ مدكور :
(د . ابراهيم) : مدكور ، د . خليل الجر ، د . فريد جبر ، د . عادل العوا ، د . البير نصرى نادر ، د . جميل صليبا) : الفكر الفلسفى فى مائة عام ــ بيروت ــ عام ١٩٦٢ م .

١٧٢ ــ مسكويه (١) :
(ابو على احمد بن محمد بن يعقوب) : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ــ طبعة القاهرة ــ سنة ١٢٨٩ هـ .

١٧٣ ــ مكاوى :
(د . عبد الغفار) : مدرسة الحكمة ــ القاهرة ــ الدار القومية .

١٧٤ ــ موسى :
(د . محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ــ القاهرة دار المعارف ــ عام ١٩٥٩م .

١٧٥ ــ نادر :
(د . البير نصرى) : مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشدية اللاتينية ــ مقالة بكتاب مهرجان ابن رشد بالجزائر ــ مجلد ١ .

١٧٦ ــ نكرى :
(القاضى عبد النبى عبد الرسول احمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء فى اصطلاحات العلوم والفنون ــ الطبعة الأولى ــ حيد آباد الدكن ــ سنة ١٣٢٩ هـ .

---

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدم به الأستاذ / عبد الفتاح فؤاد للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب ــ جامعة الاسكندرية في موضوع « متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجرى » وفيه معلومات كثيرة عن الفكر الفلسفي عند مسكويه .

١٧٧ ــ هويدى :

(د . يحيى) : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ــ القاهرة ــ عام ١٩٦٦م .

١٧٨ ــ ياقوت :

(الحموى الرومى البغدادى) : معجم البلدان ــ طبعة سنة ١٨٦٩ م ــ جوتنجن .

ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية :

1. **Allard (M).** :

La Rationalisme d' Averroés d'Apres une etude sur la Creation. Bulletin d'etudes Orientales de l'institut Français de Damas.

2. **Anawati (G.C.) et L. Gardet** :

Introduction à la théologie musulmane Paris 1948.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية فى ثلاثة اجزاء . قام بالترجمة د. صبحى الصـــالح ، د. فريد جبر ، بعنوان « فلسفة الفكر الدينى بين المسيحيـــة والاسلام » — بيروت — دار العلم للملايين — عام ١٩٦٧ م .

3. **Anawati (G.C.)** :

Bibliographie de la philosophie Mediévale, Louvain, vol. 10-12.

4. **Arberry (A,J)** :

Avicenna on theology. London-Murray, 1951.

5. **Arberry (A.J.)** :

The legacy of persia. edited by Arberry. London, Oxford 1953.

ولهذا الكتاب ترجمة عربيـــة اشرف عليها وقام بمراجعتها د. يحيى الخشاب — القاهرة — دار احياء الكتب العربية — عام ١٩٥٩ م .

6. **Aristotle** :

Metaphysics. Revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London-Oxford, 1924 two volumes.

7. **Aristotle :**

The logic. English translation by J.H. Smith vol. I(1) 1963.

8. **Aristotle :**

Physica(2). English translation by R.P. Hardie and R.K. Gaye. London, Axford, vol. II., 1962.

9. **Aristotle :**

De Anima English translation by J.H. Smith. vol. III.

10. **Aristotle :**

De Caelo. English translation by J.L. Stocks London, Oxford. vol. II, 1962.

11. **Aristotle :**

De generatione et Corruptione, English translation by H.H. Joachim, London, Oxford, vol. II. 1962.

12. **Aristotle :**

The Nicomachean Ethics. English translation by D.P. chase. Everyman's library, London 1947.

13. **Arnaldez (Roger) :**

Article «Ibn Rushd» dans Encycle de l'Islam.

14. **Arnaldez (Roger) :**

La pensée religieuse d'averroes, la doctrine de la création dans la Tahafut» in Studia Islamica, 1957.

15. **Badawi (Dr. A.) :**

Histoire de la philosophie en Islam Paris K vrin. Tome II.

16. **Boer (T.J. de) :**

Art «philosophy» in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol. 9.

---

(١) هو رقم المجلد في ترجمة كتب ارسطو. التى صدرت في مجموعة من المجلدات . وهى الترجمة الانجليزية التى أشرف عليها د. روس وهو يعد من اكبر المتخصصين في فلسفة ارسطو.

(٢) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة والحديثة لبعض كتب ارسطو في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٢٩ وما بعدها .

17. **Bouyges :**

Notes sur la philosophes Arabes Connus des latins au Moyen-Age. Mélanges de l'Université Saint Joseph. Beyrouth Tome VIII 1922.

18. **Breier (E) :**

La philosophie du Money Age, Paris 1949.

19. **Brockelmann (Carl) :**

Geschichte der Arabischen literatur, I, Leiden, 1943.

20. **Burnet (J) :**

Greek philosophy ,Thales to plato. London, 1943.

21. **Carra de vaux :**

Article «Averroes» dans Encyclopédie de l'Islam, Tome II.

22. **Carra de vaux :**

Avicenna, Paris 1900.

23. **Carra de vaux :**

Les penseurs de l'Islam, Paris 1920.

24. **Carra de vaux :**

Avicenna, Avicennianism, in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol. II, 1910.

25. **Collingwood (R.G. :**

The idea of Nature, London 1945.

26. **Collingwood (R.G.). :**

An Essay on Metaphysics, London 1962.

27. **Corbin (H.) :**

Histoire de la philosophie Islamique, Paris.

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب ، قام بها نصير مروة وحسن قبيسي ومراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر — بيروت — لبنان — عام ١٩٦٦م

28. **Crump (G. and E. Jacob) :**

The legacy of the Middle Ages, 1938.

والقسم الخاص بالفلسفة فى هذا الكتاب كتبه G.R.S. Harris
ولهذا الكتاب ترجمة عربية — والقسم الخاص بالفلسفة قام بترجمته الدكتور زكى نجيب محمود .

29. **Dugat (G.) :**

Histoire de philosophes et des theologiciens Musulmans, Paris.

30. **Duhem (P.) :**

Le Systeme du Monde, Paris 1954.

31. **El-Ahwani (Dr. A.F.) :**

Ibn Rushod, in M.M. Sharif (Edt.) History of Muslim philosopy, vol. I.

32. **Fakhry (Dr. Majid) :**

Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and Acquinas. London 1958.

33. **Gardet (L.) :**

La pensée religieuse d'Avicenna, Paris 1951.

34. **Gardet (L.) :**

La Connaissance mystique Chez Ibn Sina, et ses présupposés philosophiques, Caire 1952.

35. **Gauthier (L.) :**

Ibn Rochd (Averroes), Paris 1948.

36. **Gauthier (L.) :**

La theorie d'Ibn Rochd (averroes) sur les rapports de la religion et de la philosopie, Paris 1909.

37. **Gauthier (L.) :**

Etudes sur la philosophie d'Averroes Concernant son rapport avec celle d'Avicenna et de Gazali ,Paris 1948.

Les Catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Ara-
38. **Georr (Dr. Kalil) :**
ebs. Beyrouth, 1948.

39. **Gilson (E.) :**
Reason and Revelation in the Middle Ages., New-York 1939.

40. **Gilson (E.) :**
History of Christian philosophy in the Middle Ages, 1955.

41. **Goichon (A.M.) :**
La philosopie d'Avicenna et son influence en Europe Medieavle, Paris, 1944.

42. **Goichon (A.M.) :**
La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ, Paris 1933.

43. **Hamelin (O.) :**
Le systéme d'Aristote, Paris 1931.

44. **Hourani (Albert) :**
Arabic thought in the liberal age, London, Oxford, 1962.

45. **Hourani (G.) :**
«Averroes on god and evil» in Studia Islamica, Tome 16., 1962.

46. **Hourani (G.) :**
Ibn Rushd defence of philosophy, in «The world of Islam» 1960.
Aristotle, English translation, London, Oxford, 1962.

47. **Inge (W.R.) :**
The philosophy of plotinus, London 1948.

48. **Jaeger (W.) :**

49. **Kraus (P.) :**
Plotin chez les Arabes des Enneades, Bulletin de l'institut d'Egypte. Tome XXIII, session 1940-1941.

50. **Lecky (W.E.H.) :**
History of the rise and influence of the Spirit of rationalism in Europe, London 1946.

51. **Lodge (R.C.) :**
The philosophy of plato ,London 1956.

52. **Macdonald :**
Development of Muslim Theology, 1903.

53. **Madkour (Dr. I) :**
La place d'Alfarabi dans l'ecole philosophique Musulmane, aPris 1943.

54. **Madkour (Dr. I.) :**
L'organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris v.... 1969.

55. **Maimonides :**
The guide for the perplexed, English translation.

56. **Mehren (A.F.) :**
Etudes sur la philosophie d'Averroes Concernant son rapport avec celle d'Avicenna et Gazzali.

57. **Montgomery (Watt) :**
Free will and predestination in Early Islam. London 1942.

58. **Munk (S.) :**
Melanges de philosophie juive et Arabe., Paris 1955.

59. **Munk (S.) :**
Ibn Sina, Article dans le dictionnaire des sciences philo-sophiques de Franck, Paris 1885.

60. **Oleary :**

Arabic thougt and its place in history. London 1958.

61. **Plato :**

Plato's Casmology : The Timaeus of plato English translation with commentary by F.M. Cornford, London 1956.

63. **Plato :**

The Republic, English translation by lindsay, London 1948.

ولهذه المحاورة ترجمة الى اللغة العربية ، قام بها الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الأصل اليونانى الدكتور محمد سليم سالم . القاهرة ١٩٦٨ م

63. **Quadri :**

La philosophie Arabe dans l'Europe médievale, des origines Averroés. Traduit de l'Italien par Roland Huret, Paris 1960.

64. **Radhakirshnan :**

History of philoosphy Eastern and Western, London 1962.

65. **Renan (R.) :**

Averroes et l'Avrroisme, Paris 1949.

66. **Rosenthal (F.) :**

On the Knowledge of plato's philosophy in Islamic world. «Journal of Islamic Culture» 1941..

67. **Ross :**

Aristotle London, Oxford, 1953.

68. **Russell (B) :**

History of western philosophy, London 1961.

وترجم الدكتور زكى نجيب محمود الى اللغـة العربية القسم الاول الخـاص بالفلسفة اليونانية والقسم الثـانى الخاص بالفلسفة الغربيه فى العصور الوسطى . اما القسم الثالث الخاص بالفلسفة الحديثة فقـام بترجمته الدكتور محمد فتحى الشنيطى .

69. **Saliba (Dr. Jemil) :**

Etude sur la métaphysique d'avicenna, Paris 1927.

70. **Sarton :**

Introduction to the history of science.

71. **Stace (W.T.) :**

Time and Eternity (an Essay in the philosophy of Religion), princeton university press, 1952.

وقد صدرت ترجمة لهذا الكتاب ، قام بها الدكتور زكريا ابراهيم ، وقدم لها الدكتور احمد فؤاد الاهوانى — بيروت ١٩٦٧ م .

72. **Taylor (A.E.) :**

Plato, the man and His work, London 1952.

73. **Taylor (A.E.) :**

A Commentary on Plato's Timaeus. London.

74. **Taylor (O.) :**

The Mediaeval Mind, Haravrd, 1962.

75. **Walzer (R.R.) :**

Articles «Avicenna» and «Arabic Philosophy» in Encyclopaedia Britannica vol. I. 1964, London .

76. **Whittaker :**

Neo-platonists, London - Cambridge.

77. **Wulf (M.) :**

History of Mediaeval philosophy, London 1935.

كتب للمؤلف

١ – النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر – الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ – مكتبة الدراسات الفلسفية – الكتاب الخامس.

٢ – الفلسفة الطبيعية عند ابن سيناء – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ م – مكتبة الدراسات الفلسفية.

٣ – مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م – الطبعة السابعة (الكتاب الأول من سلسلة العقل والتجديد).

٤ – تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ – الطبعة الخامسة (الكتاب الثانى من سلسلة العقل والتجديد).

٥ – ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ الطبعة الرابعة (الكتاب الثالث من سلسلة العقل والتجديد).

٦ – الفلسفة الإسلامية – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م (سلسلة « كتابك »).

٧ – الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ م (الكتاب الرابع من سلسلة العقل والتجديد) – الطبعة الثالثة من سلسلة العقل والتجديد.

٨ – المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠ (الكتاب السادس من سلسلة العقل والتجديد).

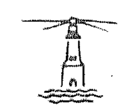
رقم الإيداع		١٩٨٤ / ٢٨٨٢
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠٢-٠٣٣٦	ISBN

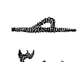
٣ / ٨٤ / ٢٥

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

CRITICAL METHOD IN THE PHILOSOPHY OF AVERROES

Dr. ATIF AL-IRAKY





DAR AL-MAAREF